الإحكام

في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي

علق عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

الجزء الثالث

المكتب الإسلامي

بيروت

طُبِع
بإذن فضيلة الشيخ المحقق
وَ
مؤسسة النور

الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ. الرياض
الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ. بيروت

المكتب الإسلامي
دمشق : ص.ب ٨٠٠ – هاتف : ١١١٦٣٧ – برقياً : إسلامي
بيروت : ص.ب ١١/٣٧٧١ – هاتف : ٤٥٠٦٣٨ – برقياً : إسلامياً

بسم الله الرحمن الرحيم

الصنف السادس في المطلق[1] والمقيد

أما المطلق فعبارة عن النكرة في سياق الاثبات .

فقولنا (نكرة) احتراز عن أسماء المعارف وماملوله واحد معين أوعام مستغرق .

وقولنا (في سياق الاثبات) احتراز عن النكرة في سياق النفي ، فانها تعم جميع ما هو من جنسها؛ وتخرج بذلك عن التنكير لدلالة اللفظ على الاستغراق ، وذلك كقولك لك في معرض الامر « اعتق رقبة » او مصدر الأمر كقوله (فتحرير رقبة) او الاخبار عن المستقبل كقوله (سأعتق رقبة)ولا يتصور الاطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي ، كقوله « رأيت رجلا» ضرورة تعينه من إسناد الرؤية اليه(٢) .

وإن شئت قلت هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه (٣) .

فقولنا (لفظ) كالجنس للمطلق وغيره .

وقولنا (دال) احتراز عن الالفاظ المهملة .

وقولنا (على مدلول) ليعم الوجود والعدم .

---

١ ــ هل الامر بمطلق الماهية أمر بجزئي من جزئياتها ، ضرورة انها كلي ولا وجود للكلي خارج الاذهان الا في الجزئيات، او امر بكل جزئي من جزئياتها ، لإشعار عدم التقييد بالتعميم ، او اذن وتخيير في فعل كل جزئي من جزئيات الماهية ويخرج المكلف بفعل واحد منها كالواجب المخير ، في ذلك خلاف .

٢ ــ انظر نقد صاحب جمع الجوامع وشارحه للتعريفين ورد العطار في حاشيته عليها وما نقله عن العلامة طاش كبري مما يوضح هذا الموضوع .

٣ ــ وقيل : المطلق : مادل على الماهية بلا قيد اى من غير اعتبار قيد سواء وجد ولم يعتبر ام لم يوجد فعلى التعريفين الأول والثاني لا يسمى اللفظ باعتبار دلالته على الماهية دون نظر الى القيد مطلقاً وعلى الثالث يسمى مطلقاً .

وقولنا (شائع في جنسه) احترازعن أسماء الاعلام، ومامدلوله معين أومستغرق .

وأما المقيد فانه يطلق باعتبارين .

الاول: ماكان من الالفاظ الدالة على مدلول معين ؛ كزيدوعمرو ؛ وهذا الرجل ونحوه .

الثاني: ماكان من الألفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه كقولك « دينا مصرى ، ودرهم مكي » .

وهذا النوع من المقيد ؛ وان كان مطلقاً في جنسه من حيث هو دينار مصري ودرهم مكي ، غير انه مقيد بالنسبة الى مطلق الدينار والدرهم ، فهو مطلق من وجه ؛ ومقيد من وجه .

واذا عرف معنى المطلق والمقيد ، فكل ماذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه ، والمختلف فيه ؛ والمزيف ، والمختار ؛ فهو بعينه جار في تقيد المطلق ، فعليك باعتباره ونقله الى ههنا .

ونزيد مسألة اخرى ، وهي أنه اذا ورد مطلق ومقيد ، فلا يخلو .

إما أن يختلف حكمها ، أو لا يختلف : فان اختلف حكمها . فلا خلاف في امتناع حمل احدها على الآخر ، وسواء كانا مأمورين أومنهيين ، أو أحدهما مأموراً والآخر منهياً، وسواء اتحد سببهما أو اختلف؛ لعدم المنافاة في الجمع بينهما الافي صورة واحدة ؛ وهي ماذا قال مثلا في كفارة الظهار « اعتقوا رقبة » ثم قال « لا تعتقوا رقبة كافرة » فانه لا خلاف في مثل هذه الصورة أن المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة . وعليك باعتبار أمثلة هذه الاقسام ، فانها سهلة .

وأما إن لم يختلف حكمهما ؛ فلا يخلو اما أن يتحد سببهما ، أولا يتحد : فان اتحد سببهما ، فاما ان يكون اللفظ دالا على اثباتهما او نفيهما ، فان كان الاول كما لو قال في الظهار « اعتقوا رقبة » ثم قال « اعتقوا رقبة مسلمة » فلا نعرف خلافاً في حمل المطلق على المقيد ههنا ، وانما كان كذلك ، لان من عمل بالمقيد فقد وفي بالعمل بدلالة المطلق ، ومن عمل بالمطلق لم يف بالعمل بدلالة المقيد ، فكان الجمع هو الواجب والأولى .

فان قيل بطريق الشبهة اذا كان حكم المطلق امكان الخــروج عن عهدته ، بما شاء المكلف من ذلك الجنس فالعمل بالمقيد ممايناـفي مقتضى المطلق ، وليس مخالفة المطلق ، واجراء المقيد على ظاهره اولى من تأويل المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق على اطلاقــه .

قلنا : بل التقييد أولى من التأويل لثلاثة أوجه .

الاول : أنه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين ، ولا كذلك في التأويل .

الثاني : أن المطلق اذا حمل على المقيد ، فالعمل به فيه لا يخرج عن كونه موفياً للعمل باللفظ المطلق في حقيقته ، ولهذا لو أداه قبل ورود التقييد ، كان قد عمــل باللفظ في حقيقته ، ولا كذلك في تأويل المقيد وصرفه عن جهة حقيقته الى مجازه .

الثالث أن الخروج عن العهدة بفعل أي واحد كان من الآحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ دلالة عليه بوضعه لغة ، بخلاف مادل عليه المقيد من صفة التقييد . ولا يخفى ان المحذور في صرف اللفظ عما دل عليه اللفظ لغة أعظم من صرفه عما لم يدل عليه بلفظه لغة .

وأما ان كان دالا على نفيهما أو نهي عنهما ، كمالو قال مثلا في كفارة الظهار « لا تعتق مكاتباً كافراً » فهــذا أيضاً مما لا خلاف في العمل بمدلوليهما ، والجمع بينهما في النفي ، اذ لا تعذر فيه .

واما ان كان سببهما مختلفاً كقوله تعالى في كفارة الظهار « والذين يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالو ، فتحرير رقبة » وقوله تعالى في القتــل الخطأ « ومن قتل مؤمناً خطأ ، فتحرير رقبة مؤمنة » فهذا مما اختلف فيه .

فنقل عن الشافعي (رضي الله عنه) تنزيل المطلق على المقيد في هذه الصورة. لكن اختلف الاصحاب في تأويله .

فمنهم من حمل على التقييد مطلقاً من غير حاجة الى دليل آخر .

ومنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق .

وهو الا ظهر من مذهبه .

وأما أصحاب أبي حنيفة فانهم منعوا من ذلك مطلقاً .

ولنذكر حجة كل فريق ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار .

أما حجة من قال بالتقييد من غير دليل ، فهى أن كلام الله تعالى متحد في ذاته لا تعدد فيه فاذا نص علي اشتراط الايمان في كفارة القتل ؛ كان ذلك تنصيصاً علي اشتراطه في كفارة الظهار ، ولهذا حمل قوله تعالى « والذاكرات » علي قوله في اول الآية « والذاكرين الله كثيرا » من غير دليل خارج .

وهذا مما لا اتجاه له ، فان كلام الله تعالى .

اما أن يراد به المعنى القائم بالنفس ، أو العبارات الدالـــة عليه . والاول ، وان كان واحداً لاتعدد فيه ، غير أن تعلقه بالمتعلقات مختلف باختلاف المتعلق ، ولا يلزم من تعلقه بأحد المختلفين بالاطلاق والتقييد ، أو العموم والخصوص ،أو غير ذلك ، ان يكون متعلقاً بالآخر والا كان امره ونهيه ببعض المختلفات أمراً ونهياً بباقي المختلفات ، وهو محال متناقض ، بل وكان يلزم من تعلقه بالصوم المقيـد في الحج بالتفريق ، حيث قال تعالى « فصيام ثلاثة ايام في الحج ، وسبعة اذا رجعتم » وبالتتابع في الظهار حيث قال « فصيام شهرين متتابعين » أن يتقيد الصوم المطلق في اليمين ، اما بالتتابع أو التفريق ، وهو محال ؛ أو بأحدهما دون الاخر ، ولا أولوية .

كيف وانه يلزم من تقيده بأحدهما دون الاخر ، ابطال ماذكروه من ان التنصيص علي احد المختلفين يكون تنصيصاً علي الاخر .

وان أريد به العبارة الدالة ، فهي متعددة غير متحدة ، ولا يلزم من دلالة بعضها على بعض الأشياء المختلفة ؛ دلالته على غيره ، والا لزم من ذلك المحال الذي قدمنا لزومه في الكلام النفساني (١) .

واما ما ذكروه من حمل الذاكرات علي الذاكرين الله كثيرا ؛ فلا نسلم ان ذلك من غير دليل .

ودليله ان قوله تعالى « والذاكرات » معطوف علي قوله (والذكرين الله كثيرا »

---

١ ــ انظر التعليق ص ١٥٣ ج ١

ولا استقلال له بنفسه ، فوجب رده الى ماهو معطوف عليه ومشارك له في حكمه

واما حجة اصحاب ابي حنيفة ؛ فانهم قالوا : اذا امتنع التقييد من غير دليل لما سبق . فلا بد من دليل ولا نص من كتاب او سنة يدل على ذلك ؛ والقياس يلزم منه رفع مااقتضاه المطلق من الخروج عن العهدة بأي شي كان، مما هو داخل تحت اللفظ المطلق ؛ كما سبق تقريره ، فيكون نسخاً، ونسخ النص لا يكون بالقياس

ولقائل ان يقول : لانسلم انه يلزم من القياس نسخ النص المطلق ، بل تقييده ببعض مسمياته، وذلك لا يزيد على تخصيص العام بالقياس عندكم ، فكذلك التقييد.

كيف وان لفظ (الرقبة مطلق بالنسبة الى السليمة والمعيبة، وقد كان مقتضى ذلك ايضاً الخروج عن العهدة بالمعيبة ، وقد شرطتم صفة السلامة ، ولم يدل عايه نص من كتاب او سنة .

وان كان بالقياس ، فاما ان يكون نسخاً: اولا يكون نسخاً : فان كان الاول فقد بطل قولكم ان النسخ لا يكون بالقياس ، وان لم يكن نسخاً ، فقد بطل قولكم ان رفع حكم المطلق بالقياس بكون نسخاً .

واما حجة من قال بالتقييد ، بناء على القياس فالوجه في ضعفه ماسبق في تخصيص العام بالقياس فعليك بنقله الى ههنا .

والمختار انه ان كان الوصف الجامع بين المطلق والمقيد مؤثراً اى ثابتا بنص اوجماع ، وجب القضاء بالتقييد ؛ بناء عليه ، وان كان مستنبطاً من الحكم المقيد فلا ، كما ذكرناه في تخصيص العموم .

الصنف السابع - في المجمل

ويشتمل على مقدمة ومسائل ،

أما المقدمة في معنى المجمل . وهو في اللغة مأخوذ من الجمع .

ومنه يقال « أجمل الحساب » اذا جمعه ورفع تفاصيله .

وقيل هو المحصل ، ومنه يقال « جملت الشيءاذاحصلته » هكذاذكره صاحب المجمل في اللغة .

وأما في اصطلاح الاصولين ، فقال بعض اصحابنا : هو اللفظ الذى لايفهم منه عند الاطلاق شيء ، وهو فاسد ، فانه ليس بمانع ولا جامع .

اما انه ليس بمانع ، فلانه يدخل فيه اللفظ المهمل ، فانه لايفهم منه شيء عند اطلاقه ؛ وليس بمجمل ، لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ الدالة ؛ والمهمل لا دلالة له ، ويدخل فيه قولنا مستحيل فانه ليس بمجمل مع انه لايفهم منه شيء عند اطلاقه ، لان مدلوله ليس بشيء بالاتفاق .

وأما أنه ليس بجامع ، فلأن اللفظ المجمل المتردد بين محامل ، قد يفهم منه شيء وهو انحصار المراد منه في بعضها ، وان لم يكن معيناً . وكذلك ماهو مجمل من وجه ، ومبين من وجه ، كقوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » فانه مجمل ؛ وان كان يفهم منه شيء .

فان قيل . المراد منه انه الذي لا يفهم منه شيء عند اطلاقه من جهة ماهو مجمل ؛ ففيه تعريف المجمل بالمجمل ، وتعريف الشيء بنفسه ممتنع .

كيف وان الاجمال كما أنه قديكون في دلالة الالفاظ ، فقد يكون في دلالة الافعال ، وذلك كما لو قام النبي ﷺ من الركعة الثانية ، ولم يجلس جلسة التشهد الوسط ، فانه متردد بين السهو الذى لا دلالة له على جواز ترك الجلسة ، وبين التعمد الدال على جواز تركها . واذا كان الاجمال قد يعم الاقوال والافعال ،

فتقييد حد المجمل باللفظ يخرجه عن كونه جامعاً ، وبهذا يبطل ماذكره الغزالي في حد المجمل من انه اللفظ الصالح لا حد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال .

وذكر أبو الحسين البصري فيه حدين آخرين .

الاول: أنه (الذي لا يمكن معرفة المراد منه) ويبطل بالالفاظ المهملة ، وباللفظ الذي هو حقيقة في شيء ، فانه اذا اريد به جهة مجازه ، فانه لا يفهم المراد منه ، وليس بمجمل .

الثاني: قال (المجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة اشياء هو متعين في نفسه ، واللفظ لا بعينه) ، قال وهذا بخلاف قولك « اضرب رجلا » فان مدلوله واحد غير معين في نفسه ، واي رجل ضربته جاز ، ولا كذلك لفظ القرء فان مدلوله واحد في نفسه من الطهر او الحيض ، وفيه اشعار بتقييد الحد باللفظ حيث قال (واللفظ لا بعينه) فلا يكون جامعاً بخروج الاجمال في دلالة الفعل عنه ، كما حققناه ؛ وانما يصح التقييد باللفظ ، لو اريد تحديد المجمل اللفظي خاصة .

والحق في ذلك ان يقال : (المجمل هو ماله دلالة على احد امرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة اليه) .

فقولنا (ماله دلالة) ليعم الاقوال والافعال وغير ذلك من الادلة المجملة .

وقولنا (على احد امرين) احتراز عما لا دلالة له الا على معنى واحد .

وقولنا (لا مزية لاحدهما على الآخر بالنسبة اليه) احتراز عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وبعيد في غيره ، كاللفظ الذي هو حقيقة فى شيء ومجاز في شيء على ماعرف فيما تقدم .

وقد يكون ذلك في لفظ مفرد مشترك عند القائلين بامتناع تعميمه ، وذلك إما بين مختلفين ، كالعين ، للذهب والشمس ، والمختار للفاعل والمفعول ، او ضدين كالقرء ، للطهر والحيض (١) .

---

١ ــ انظر الفرق بين المختلفين والضدين في التعليق ص ١٧٣ ــ ١٧٤ ج ٢ .

وقد يكون في لفظ مركب ، كقوله تعالى « أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح» فان هذه مترددة بين الزوج والولي .

وقد يكون ذلك بسبب التردد في عود الضمير الى ما تقدمه كقولك « كل ماعلمه الفقيه فهو كما علمه » فان الضمير في (هو) متردد بين العود الى الفقيه والى معلوم الفقيه ، والمعنى يكون مختلفاً ، حتى انه اذا قيل بعوده الى الفقيه كان معناه في الفقيه لمعلومه . وان عاد الى معلومه كان معناه .فمعلومه على الوجه الذي علم .

وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ بين جمع الاجزاء وجمع الصفات ، كقولك « الخمسة زوج وفرد » والمعنى مختلف ، حتى انه ان أريد به جمع الاجزاء ، كان صادقاً ، وان اريد به جمع الصفات ، كان كاذباً .

وقد يكون ذلك بسبب الوقف والابتداء ، كما في قوله تعالى « وما يعلم تأويله الا الله والرسخون في العلم » فالواو في قوله (والراسخون) متردد بين العطف والابتداء ؛ والمعنى يكون مختلفاً (١) .

وقد يكون ذلك بسبب تردد الصفة (٢) وذلك كما لو كان زيد طبيباً غير ماهر

١ ـ الاختلاف بالوقف والابتداء في الآية فرع الاختلاف في المـراد بالمتشابه وبتأويله ، والجميع من اختلاف التنوع لا التضاد ، فان اريد بالمتشابه حقيقة الله وكنه صفاته وكنه الروح ونعيم الجنة ، الى امثال ذلك مما اختص الله بعلمه ، كان تأويله بمعنى مآله وحقيقته التي لا يعلمها الا الله ، وعليه يكون الوقف على لفظ الجلالة ؛ وتكون الواو للاستئناف والجملة بعدها اسمية .

وان اريد بالمتشابه ما اشتبه معناه وخفي على بعض الناس ، كان تأويله بمعنى تفسيره . وعليه يكون الوقف على لفظ العلم ، وتكون الواو عاطفة وجملة « يقولون » حال من قوله : «والراسخون » والتقدير : ومايعلم المعنى المراد من الآيات المتشابهة الا من انزلها والا الراسخون في العلم قائلين آمنا به كل من المحكم والمتشابه من عند ربنا. فليس في الآية تردد يوجب الاجمال ويمنع من اعتقاد ما دلت عليه؛ والعمل به كما هو الشأن في الاجمال ، بل التخيير بين قراءتين لكل منهما معنى صحيح .

٢ ـ معناه تردد اللفظ بين ان يكون نعتاً وخبراً كما في المثال .

في الطب وهو ماهر في غير ، فقلت « زيد طبيب ماهر » فان قولك(ماهر) متردد بين ان يراد به كونه ماهراً في الطب فيكون كاذباً، وبين أن يراد به غيره فيكون صادقاً.

وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ بين مجازاته المتعددة عند تعذر حمله على حقيقته؛

وقد يكون بسبب تخصيص العموم بصور مجهولة ، كما لو قال « اقتلوا المشركين » ثم قال بعد ذلك « بعضهم غير مراد لى من لفظي (١) » فان قولة (اقتلوا المشركين) بعد ذلك يكون مجملا غير معلوم ، أو بصفة مجهولة كقوله تعالى « وأحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين» فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل بماهو الاحصان ؛ موجب للاجمال فيا أحل (٢) او باستثناء مجهول كقوله « أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم (٣) فانه مهما كان المستثنى مجملا ، فالمستثنى منه كذلك ، وكذلك الكلام في تقييد المطلق .

وقد يكون ذلك بسبب اخراج اللفظ في عرف الشرع عما وضع له في اللغة عند القائلين بذلك ، قبل بيانه لنا ، كقوله « اقيموا الصلوة ، وآتو الزكوة) و(لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فانه يكون مجملا لعدم اشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من الافعال المخصوصة ، لانه (٤) مجمل بالنسبة الى الوجوب .

---

١ ـ هذا مثال فرضي لا يقع مثله في التكليف .

٢ ـ الاحصان والسفاح وان كان كل منهما يطلق على معان في اللغة الا أن الاحصان هنا بمعنى العفة ، والسفاح بمعنى الزنا . فمعنى : محصنين غير مسافحين أعفاء بنكاح ما احل الله لكم غير زناة ، كما يدل على ذلك سياق الكلام وعرف الاستعمال ، فلا خفاء في المعنى ولا اجمال في الآية .

٣ ـ «الا ما يتلى عليكم» قد بين الله المستثنى في آية « حرمت عليكم الميتة » .من سورة المائدة ، وآية « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» وغيرها من سورة الانعام ، وآية « انما حرم عليكم الميتة » من سورة النحل وهما قبل سورة المائدة نزولا . وبذلك لم يكون المستثنى مجهولا ، ولا المستثنى منه مجملا . ضرورة ان ما يتلى من المحرمات قد سبق بيانه في القرآن قبل نزول هذه الآية .

٤ ـ لانه ـ فيه تحريف . والصواب : لاانه ؛ بحرف النفي لابحرف التعليل .

هذ كله في الاقوال وقد يكون ذلك في الافعال ، كما ذكرناه أولا وتمام كشف الغطاء عن ذلك بمسائل ، وهي ثمان

المسألة الأولى

الذى صار اليه اصحابنا وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري ، أن التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان ، كقوله تعالى « حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة » لااجمال فيه ؛ خلافا للكرخي وأبي عبد الله البصري .

احتج القائلون بالاجمال بأن التحليل والتكريم انما يتعلق بالافعال المقدورة ، والاعيان التي أضيف اليها التحليل والتحريم غير مقدورة لنا ، فلاتكون هي متعلق التحليل والتحريم ؛ فلا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق ذلك؛حذراً من اهمال الخطاب بالكلية ؛ ويجب أن يكون ذلك بقدر ماتندفع بهالضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل . وعلى هذا ، فيمتنع اضمار كل ما يمكن تعلقهبالعين، من الافعال وليس اضمار البعض أولى من البعض ، لعدم دلالة الدليل على تعينه، ولانه لودل على تعيين بعض الافعال ،لكان ذلكمتعيناًمن تعلق التحريمبأيعين كانتوهومحال

قال النافون : وان سلمنا امتناع تعلق التحليل والتحريم بنفس العين ، ولكن متى يحتاج الى الاضمار اذا كان اللفظ ظاهراً بعرف الاستعمال في الفعل المقصود من تلك العين ، او اذا لم يكن ؟ الاول ممنوع، والثاني مسلم .

وبيانه: ان كل من اطلع على عرف أهل اللغة؛ ومارس ألفاظالعرب لا يبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره « حرمت عليك الطعام والشراب،وحرمت عليك النساء » سوى تحريم الاكل والشرب من الطعام والشراب ، وتحريم وطء النساء .

والاصل في كل مايتبادر الى الفهم أن يكون حقيقة ، اما بالوضع الاصلى ، أو بعرف الاستعمال : والاجمال منتف بكل واحد منهما ، ولهذا كان الاجمال منتفياً عند قول القائل « رأيت دابة » لمـــا كان المتبادر الى الفهم ذوات الاربع بعرف الاستعمال ؛ وان كان على خلاف الوضع الاصلي . وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من الوجه الثاني ايضا .

سلمنا : انه لابد من الاضمار،ولكن ما المانع من اضمار جيمع التصرفات المتعلقة بالعين ، المضاف اليها التحليل والتحريم .

قولهم : ان زيادة الاضمار على خلاف الاصل .

قلنا : فاضمار البعض اما ان يفضي الى الاجمال،او لا يفضي اليه . فان كان الثاني ، فقد بطل مذهبكم ،وان كان يفضي الى الاجمال،فلا بد من اضمار الكل ، حذرا من تعطيل دلالة اللفظ .

فلئن قالوا : اضمار البعض ، وان افضى الى الاجمال ، فليس في ذلك ما يفضى الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا ، لامكان معرفة تعيين مدلوله بدليل آخر . واما محذور اضمار كل التصرفات فلازم مطلقاً . ولا يخفى ان التزام المحذور الدائم اعظم من التزام المحذور الذي لا يدوم .

قلنا : بل التزام محذور اضمار جميع الافعال اولى من التزام محذور الاجمال في اللفظ لثلاثة اوجه .

الاول: ان الاضمار في اللغة اكثر استعمال من استعمال الالفاظ المجملة؛ ولولا ان المحذور في الاضمار اقل، لما كان استعماله اكثر .

الثاني : انه انعقد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقرآن واختلف في وجودا لاجمال فيهما ، وذلك يدل على ان محذور الاضمار اقل .

الثالث انه قال ﷺ «لعن الله اليهود،حرمت عليهم الشحوم،فجملوها وباعوها (وكانو اثمانها) (١) وذلك يدل على اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم والا لما لحقهم اللعن ببيعها، ولو كان الاجمال اولى من اضمار الكل ،لكان ذلك على خلاف الاولى .

---

١ ــ الحديث رواه احمد وابو داود بلفظ «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وا كلوا اثمانها ؛ «وان الله اذا حرم علي قوم اكل شيء حرم عليهم ثمنه» وقد رواه الستة ضمن حديث طويل . وفيه «قاتل الله اليهود ان الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه» .

ذهب بعض الحنفية الى أن قوله تعالى « وامسحوا برؤسكم » مجمل لانه يحتمل مسح جميع الرأس ويحتمل مسح بعضه، وليس احدهما أولى من الآخر، فكان مجملا.

قالوا : وماروي عنه ﷺ انه مسح بناصيته ، فهو بيان المجمل الآية .

واتفق النافون على نفي الاجمال ، لكن منهم من قال انه بحكم وضع اللغة ظاهر في مسح جميع الرأس ، وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني مصيرا منهم الى ان (الباء) في اللغة اصل في الالصاق ، كما سبق تعريفه ، وقد دخلت على المسح وقرنتة بالرأس ،واسم الرأس حقيقة في كله لا بعضه ، ولهذا ، لا يقال لبعض الرأس رأس ؛ فكان ذلك مقتضيا لمسح جميعه لغة ، وهذا وان كان هو الحق بالنظر الى أصل وضع اللغة، غير ان عرف استعمال أهل اللغة الطاريء على الوضع الاصلي حاكم عليه ، والعرف من اهل اللغة في طراد الاعتبار جابر باقتضاء الصاق المسح بالامس فقطع النظر عن الكل والبعض ولهذا فانه اذا قال القائل لغيره امسح يدك بالمنديل لا يفهم من احد من أهل اللغة أنه أوجب عليه الصاق يده بجميع المنديل بل ان شاء بكله . وان شاء ببعضه . ولهذا . فابه يخرج عن العهدة بكل واحد منهما .

وكذلك اذا قال « مسحت يدي بالمنديل » فالسامعون يجوزون أنه مسح بكله وببعضه ، غير فاهمين لزوم وقوع المسح بالكل أو البعض ، بل بالقدر المشترك « بين الكل والبعض . وهو مطلق مسح (١) ويجب أن يكون كذلك . نفيا للتجوز والاشتراك في العرف . وهذا هو مذهب الشافعي « رضى الله عنه » واختيار القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري .

وعلى كل تقدير . فلا وجه للقول بالاجمال . لا بالنظر الى الوضع اللغوي الاصلي . ولا بالنظر الى عرف الاستعمال .

---

١ — يظهر لى فرق بين قوله تعالى : « وامسحوا برؤسكم » وقول القائل : امسح يدك بالمنديل ، ومسحت يدي بالمنديل ، فان عرف الاستعمال يدل على ان=

مذهب الجمهور أنه لاإجمال في قوله ﷺ رفع عن أمتي الخطأ والنسيان (١).

وقال أبو الحسين البصري وأبو عبدالله البصري وغيرهما انه مجمل، مصيرا منهم الى أن اللفظ بوضعه لغة يقتضي رفع الخطا والنسيان فى نفسه ، وهو محال مع فرض وقوعه فيجل منصب النبي عن نفيه .

وعند ذلك ؛ فاما أن يضمر نفي جميع أحكامه أو بعضها ، لاسبيل الى الأول ؛ لان الاضمار على خلاف الأصل؛ وانما يصار اليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل العمل باللفظ،فيجب الاقتصار فيه على أقل ما تندفع به الضرورة وهو بعض الاحكام.

كيف وانه يمتنع إضمار نفي جميع الاحكام، لان من جملتها لزوم الضمان وقضاء العبادة ، وهو غير منفي بالاجماع . ثم ذلك الحكم المضمر لا يمكن القول بتعيينه لعدم دلالة اللفظ عليه ؛ فلم يبق الا أن يكون غير معين ، ويلزم منه الاجمال .

قال النافون للاجمال : وان تعذر حمل اللفظ على رفع عين الخطا والنسيان ؛ فانما يلزم الاضمار ان لو لم يكن اللفظ ظاهراً بعرف استعمال أهل اللغة في نفي المؤاخذة والعقاب قبل ورود الشرع ، وليس كذلك . ولهذا فان كل من عرف عرف أهل اللغة لا يتشكك ولا يتردد عند سماعه قول السيد لعبده « رفعت عنك الخطأ والنسيان » في ان مراده من ذلك رفع المؤخذة والعقاب .

والاصل أن كل ما يتبادر الى الفهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه، إما بالوضع الاصلى ، أو العرف الاستعمالى . وذلك لا اجمال فيه ولا تردد .

= القصد بالخطاب في الآية الى مسح الرأس ، والعضو الماسح وسيلة،وان القصد في طلب مسح اليد بالمنديل والاخبار بذلك الي مسح اليد ، والمنديل وسيلة ،فالمنديل نظير العضو الماسح ، كلاهما آلة المسح لم تقصد به لنفسها واليد في المثالين نظير الرأس في الآية وكلاهما مقصود بالمسح ، وكل من وضع اللغة وعرف الاستعمال يدل ظاهراً على تعميمهما به .

١ ـــ رواه الطبراني في الكبير عن ثوبان بلفظ « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما ستكرهوا عليه » ورمز له السيوطي في الجامع الصغير براموز الصحة .

الثـاني أنه لوحصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة لحصل العلم بماينقله اليهود عن موسى، والنصارى عن عيسى، من الامور المكذبة لرسالة نبينا؛التي د لت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجوب علمنا بها. واجتماع علمين متناقضين محال

الثالث : أنه لوحصل العلم الضروري بخبر التواتر ؛ لما خالف في نبوة نبينا أحد ، لان ماعلم بالضرورة لايخالف ؛ وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير علمنا ان خبر التواتر لايفيد العلم (١).

الرابع انه لوكان العلم الضروري حاصلا بخبر التواتر ، لما وقع التفاوت بين علمنا بما اخبر به أهل التواتر من وجود بعض الملوك ؛ وعلمنا بأنه لاواسطة بين النفي والاثبات واستحالةاجتماع الضدين،وان الجسم الواحد لايكون في آن واحد في مكانين، لان الضروريات لاتختلف؛ ولايخفى وجه الاختلاف في سكون النفس اليهما.

الخامس: هوأن مايحصل من الاعتقاد الجازم بمايخبر به اهل التواتر لايزيد على الاعتقاد الجازم بأن ماشاهدناه بالامس من وجود الافلاك الدائرة، والكواكب السيارة ؛ والجبال الشامخة؛انه لذى نشاهده اليوم مع جواز أن يكون الله تعالى قد أعدم ذلك، ومانشاهده الآن قد خلقه الله تعالى على مثاله ، فاذالم يكن هذا يقينيا ، فما لايزيد عليه في الجزم والاعتقاد أيضاً لايكون يقينا .

السادس انه لوكان العلم الضروري حاصلا من خبر التواتر ، لما خالفنا كم فيه . لان الضروري لايخالف: والجواب من جهة الاجمال والتفصيل .

أما الاجمال : فهوأن ماذكروه تشكيك على ماعلم بالضرورة، فلايكون مقبولا

وأما التفصيل: فاما السؤال الاول، فجوابه بماسبق في بيان تصور الاجماع، فيما تقدم.

وأما السؤال الثاني فلانه لا يلزم ان ماكان ثابتا لاحاد الجملة وجائزا عليها أن يكون ثابتا للجملة ، وجائزا عليها . ولهذا ، فانه مامن واحد من معلومات الله الا وهو متناه ؛ وجملة معلوماته غيرمتناهية. وكذلك كل واحد من آحاد الجملة

---

(١) يجاب عن ذلك بانا لا نسلم الملازمة . اذ يمكن أن يخـالف بعض الناس ما علم علماً ضرورياً ، مكابرة وعناداً . سلمنا الملازمة غير أن مقتضى الدليل أن المتواتر لا يفيد العلم الضروري لا عدم العلم مطلقاً فكان الدليل أخص من الدعوى .

فانه جزء من الجملة ، والجملة ليست جزء من الجملة . وكذلك كل لبنة اوخشبة داخلة في مسمى الدار وهي جزء منها وليست داراً ، والمجتمع من الكل دار ، وكذلك العشرة مركبة من خمسة وخمسة ، وكل واحدة من الخمستين ليست عشرة والمجموع منهما عشرة ونحوه .

واما ماذكروه في السؤال الثالث من الالزام الاول ، فهو فرض محال ؛ فانه مهما أخبر جمع بما يحصل منه العلم بالمخبر ، فيمتنع اخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الاحوال بما يناقض ذلك .

واما الالزام الثاني ، فانما يصح أن لوقلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة؛ وان خبر كل جماعة تواتر وليس كذلك ؛ وانما دعوانا أن العلم قد يحصل من خبر الجماعة، ولا يلزم انيكون خبر كل جماعة محصلا للعلم .

وأما الالزام الثالث ،فغير صحيح لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن المحسات والمشاهدات والنبوة حكم ، فلذلك لم يثبت بخـبر التواتر (١) كيف وانا لاندعي أن كل تواتر يجب حصول العلم بمخبره مطلقاً لكل أحد لتفاوت

---

(١) الامور التي تتصل بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أنواع .

منها ما نقل تواترا من اخباره عن نفسه أنه نبي ودعوته الناس لاتباعه والايمان به ومنها ما نقل تواترا من معجزاته صلى الله عليه وسلم . ومنها دلالة ما شـوهد أو نقل من معجـزاته على ما ادعاه من الرسالة ، فأما الاول والثاني فالاخبار فيهما متواترة عن محسات ومشاهدات . وهي أقوى نقلا وآكد اثباتا لصدور ما تضمنته عنه صلى الله عليـه وسلم ونسبته اليه من الخبر عن البلاد النائية . والخلفاء والملوك والوجهاء في العصور الماضية ، ومن الاخبار عن شجاعة علي وكرم حاتم ونحوها من الأمور التي يضرب بها المثل في الاستفاضة والتواتر ، فمن انـكر ذلك فهو اما مجنون أومكابر لاتصح مناظرته

وأما الثالث فيكفي بعض مانقل من معجزاته في اثبات رسالته يقينا ولو بطريق النظر . والا ماقامت بذلك الحجة على من أرسله الله اليهم ولا سقطت به معاذيرهم ولا استبيحت به دماء المخالفين واموالهم ولا كان ثواب ولا عقاب . وذلك باطـل بنصوص القرآن والسنة القولية والعملية المستفيضة بل المتواترة فمن انكر رسالته بعد مشاهدة الآيات أو البلاغ الصحيح فهو أيضاً اما مجنون أومكابر حسود أو مقلد مخدوع غلبه على أمره من هم في نظره من كـبراء قومه . وبذلك يتبـين ما في الشق الأول من جواب الآمدي عن الالزام الثالث .

الثاني : انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه ، فيجب عند تعذر حمل للفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ، ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفى عنه احد الأمرين دون الآخر ، فكان الحمل عليه اولى .

فان قيل ما ذكرتموه معارض من وجهين :

الاول : انه يلزم منه الزيادة في الاضمار والتجوز المخالف للاصل .

الثاني : ان حمله على نفى الكمال دون الصحة مستيقن ، من حيث انه يلزم من نفي الصحة نفي الكمال ، ولا عكس ، واذا تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال .

قلنا : بل الترجيح لماذكرناه ، لانه لا يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ ؛ بخلاف ماذكرتموه ، ولانه على وفق النفي الاصلي ؛ وما ذكرتموه على خلافه ، فكان ماذكرناه أولى .

وعلى هذا ، فقوله ﷺ « لاعمل إلا بنية ، وانما الاعمال بالنيات » .

وان لم يكن للشارع فيه عرف ، كما في الصلاة والصوم ونحوهما ، فعرف أهل اللغة في نفيه نفي الفائدة والجدوي ، كما قررناه فيما تقدم ، فلا إجمال فيه أيضاً ، خلافا لابي الحسين البصري وأبي عبدالله البصرى وغيرهما من المعتزلة .



اختلفو في قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فقال بعض الاصوليين ان لفظ القطع واليد مجمل .

أما الاجمال في القطع ، فلان يصدق إطلاقه على بينونة العضو من العضو ؛ وعلى شق الجلد الظاهر من العضو بالجرح ، من غير إبانة للعضو . ولذلك يقال عندما إذا جرح يده في بعض الاعمال ، كبري القلم وغيره « قطع يده »

وأما الاجمال في اليد ، فلان لفظ اليد يطلق على جملتها الى المنكب ؛ وعليها الى المرفق ، وعليها الى الكوع ، وليس أحد هذه الاحتمالات أظهر من الآخر ؛ فكان لفظ اليد والقطع ، مجملا .

وذهب الباقون الى خلافه متمسكين في ذلك بالاجمال والتفصيل :

أما الاجمال فهو أن اطلاق لفظ اليد على ماذكر من المحامل ، وكذلك اطلاق لفظ القطع .

اما ان يكون حقيقة في الكل او هو حقيقة في البعض مجاز في البعض .

فان كان حقيقة في الكل ، فاماان يكون مشتركا ، او متواطئاً :

القول بالاشتراك يلزم منه الاجمال في الكلام ؛ وهو على خلاف الاصل .

وان كان الثاني والثالث ، فليس بمجمل .

كيف: وانه وان كان الاشتراك على وفق الاصل؛الا أنالاحتمالات ثلاثة كما ذكرناه ، ولاإجمال فيه على تقديرين منها . وهماحالة التواطىءوالتجوز فيأحدهما وانما يتحقق الاجمال على تقديرالاشتراك، وهومتحد ، ووقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه . واذا كان حقيقة في أحدهما دون الآخر ، فيجب اعتقاد كونه ظاهراً في كل العضو ضرورة الاتفاقعلىعدمظهوره فيما سواه اما عند الخصم ، فلدعواه الاجمال ، وأما عندنا فلمصيرنا الى نفي الظهور عنه وانحصاره في جملة مسمى العضو .

وأما التفصيل : فهو ان لفظ اليد ، وان أطلق على ماذكروه من الاحتمالات إلا أنه حقيقة في جملة العضو الى المنكب ، ومجاز فيما عده . ودليله أن يصح أن يقال ، اذا أبينت اليد من المرفق أو من الكوع : هذا بعض اليد لا كلها . وذلك يدل على أنه ليس حقيقة من وجهين :

الاول : أن مسمى اليد حقيقة لا يصدق عليه أنه بعض اليد .

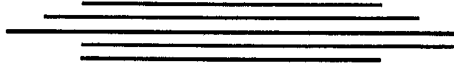
والثاني : صحة القول بأنه ليس كل اليد ولو كان مسمى اليد حقيقة ، لما صح نفيه .

وأما لفظ القطع فحقيقة في ابانة الشيء عما كان متصلا به . فاذا أضيف القطع الى اليد ، وكان مسمى اليد حقيقة في جملتها الى الكوع ، وجب حمله على ابانة مسمى اليد ، وهو جملتها ، وحيث أطلق قطع اليد عند ابانة بعض أجزائها عن بعض لا يكون حقيقة ، بل تجوزاً .

فان قيل : لو كان الامر على ماذكرتموه لما وجب الاقتصار في قطع يد السارق على قطعه من الكوع ، لما فيه من مخالفة الظاهر .

قلنا : وإن لزم منه مخالفة الظاهر الا انه أولى من القول بالاجمال في كلام الشارع فكان ادراج ما نحن فيه تحت الاغلب أغلب .

الثاني : أن القول بالاجمال مما يفضي الى تعطيل اللفظ عن الاعمال في الحال ، الى حين قيام الدليل المرجح ، ولا كذلك في الحمل على المجاز : فانه إن لم يظهر دليل التجوز عمل باللفظ في حقيقته ، وإن ظهر عمل به في مجازه ، من غير تعطيل اللفظ في الحال ولا في ثاني الحال .



المسألة السادسة

اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على مايفيد معنى واحداً ، وعلى مايفيد معنيين .

قال الغزالي وجماعة من الاصوليين : هو مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين ، والذي عليه الاكثر انه ليس بمجمل ، بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين . وهذا هو المختار .وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع .

فنقول : اللفظ الوارد، اما ان يظهر كونه حقيقة فيما قيل من المحملين مع اختلافهما او كونه حقيقة في احدهما ، مجازاً في الآخر ، او لم يظهر احد الامرين :

فان كان من القسم الاول او الثاني ، فلا معنى للخلاف فيه .

اما الاول: فلتحقق اجماله .

واما الثاني : فلتحقق الظهور في احد المحملين : وانما النزاع في القسم الثالث .

ويجب اعتقاد نفى الاجمال فيه للاجمال والتفصيل :

اما الاجمال فما تقدم في المسألة المتقدمة .

واما التفصيل فهو ان الكلام انما وضع للافادة ، ولاسيما كلام الشارع . ولا يخفى ان مايفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد كون اللفظ ظاهراً فيه .

فان قيل : هذا الترجيح معارض بترجيح آخر ، وهو ان الغالب من لالفاظ الواردة هي المفيدة لمعنى واحد ، بخلاف المفيد لمعنيين . وعندذلك فاعتقاد اداراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اغلب .

قلنا : يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه ، وذلك لانه لا يخلو .

اما أن يقال بالتساوي بين الاحتمالين او التفاوت .

القول بالتساوى يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقاً ، الى حين قيام الدليل ، وذلك على خلاف الاصل .

وان قيل بالتفاوت والترجيح ؛ فاما ان يكون فيما يفيد معنى واحداً ، او فيما يفيد معنيين : لا سبيل الى الاول ، اذ القائل قائلان : قائل يقول بالاجمال ؛ ففيه نفي الترجيح عن المعنيين ، وقائل يقول بأنه ظاهر راجح فيما يفبد معنين دون ما يفيد معنى واحد ، فقد وقع الاتفاق على نفي الترجيح فيما يفيد معنى واحداً ، فتعين الترجيح لما يفيد معنيين .

المسألة السابعة

اللفظ الوارد من جهة الشارع اذا امكن حمله على حكم شرعي مجدد ، وامكن حمله على الموضوع اللغوي : اختلفوا فيه .

فذهب الغزالى : الى انه مجمل لتردده بين الاحتمالين من غير مزية .

وذهب غيره : الى انه ظاهر في الحكم الشرعي ، وهو المختار .

وذلك مثل قوله ﷺ « الطواف بالبيت صلاة » (١) .

فانه يحتمل انه اراد به انه كالصلاة حكما . في الافتقار الى الطهارة .

ويحتمل انه اراد به انه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة .

و كقوله ﷺ « الاثنان فمافوقهما جماعة » (٢) .

فانه يحتمل انه اراد به انهما جماعة حقيقة .

ويحتمل انه اراد به انعقاد الجماعة بهما وحصول فضيلتها، وانما قلنا بكونه ظاهراً في الحكم الشرعي للاجمال والتفصيل :

اما الاجمال فما ذكرناه فيما تقدم .

واما التفصيل فهو انه ﷺ، انما بعث لتعريف الاحكام الشرعية، التي لا تعرف الا من جهته لا لتعريف ما هو معروف لاهل اللغة . فوجب حمل اللفظ عليه لما فيه من موافقة مقصود البعثة .

---

١ ـ رواه الترمذي والحاكم والدار قطني من حديث ابن عباس بلفظ « الطواف بالبيت صلاة الا أن الله أباح فيه الكلام » وصححه ابن السكن وابن خزيمة وابن حبان ، وقال الترمذي : رواه مرفوعا وموقوفاً ولا نعرفه مرفوعاً الا من حديث عطاء بن السائب ، ورجح النسائي والبيهقي وابن الصلاح والمنذري وقفه (عطاء بن السائب اختلط بآخرة) .

٢ ـ تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٢٣ ج ٢

فان قيل : ما ذكرتموه من الترجيح مقابل بمثله . وبيانه ان حمـل اللفظ على الحكم الشرعي المجدد مخالف للنفي الأصلي مايخالف الحمل على الموضوع الاصلي .

قلنا : الا انا لو حملناه على تعريف الموضوع اللغوي . كانت فائدة لفظ الشارع التأكيد بتعريف ماهـو معروف لنا .

ولو حملناه على تعريف الحكم الشرعي . كانت فائدته التأسيس وتعريف ماليس معروفا لنا . وفائدة التأسيس اصل . وفائدة التأكيد تبع . فكان حمله على التأسيس اولى .

المسألة الثامنة

اذا ورد لفظ الشارع . وله مسمى لغوي ، ومسمى شرعي عند المعترف بالاسماء الشرعية . قال القاضي ابو بكر تفريعاً على القول بالأسماء الشرعية انه مجمل .

وقال بعض اصحابنا واصحاب ابي حنيفة انه محمول على المسمى الشرعي .

وفصل الغزالي ، وقال : ما ورد في الاثبات ؛ فهو للحكم الشرعي ، وماورد في النهي ، فهو مجمل ؛ ومثال ذلك في طرف الاثبات قوله ﷺ ؛ حين دخل على عائشة ، فقال لها « اعندك شيء ؟ فقالت . لا ـ قال : إني اذا اصوم » (١) فهو ان حمل على الصوم الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار بخلاف حمله على الصوم اللغوي ، ومثاله في طرف النهي نهيه ، عليه السلام عن صوم يوم النحر ، (٢) فانه ان حمل على الصوم الشرعي ، دل على تصور وقوعه لاستحالة النهي عما لا تصور لوقوعه ، بخلاف ما اذا حمل على الصوم اللغوي

والمختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الاثبات ، وظهوره في المسمى اللغوى في طرف الترك (٣) .

١ ــ جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه من طريق عائشة قالت دخل على النبى ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا « قال فاني اذا صائم » الحديث

٢ ــ روي مسلم في صحيحه من طريق أبي هريرة أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين « يوم الاضحى ويوم الفطر » ورواه ايضا من طريق عمر وابي سعيد وعائشة بمعناه .

٣ ــ الترك يعني به النفى والنهى

اما الاول : فبيانه بما تقدم في المسألة التي قبلها ، ويزيد ههنا وجــه آخر في في الترجيح ، وهو ان الشارع، مهما ثبت له عرف وان كانت مناطقته لنا بالامور اللغوية غالباً ، غير ان مناطقته لنا بعرفه ، في موضع له فيه عرف أغلب :

واما اذا ورد في طرف الترك ، كقوله ﷺ دعي الصلاة أيام اقرائك (١) وكنهيه عن بيع الحر والخمر وحبل الحبلة والملاقيح والمضامين ، فانه لو كان اللفظ ظاهرا في الصلاة الشرعية والبيع الشرعي ، لزم ان يكون ذلك متصورا لاستحالة النهي عما لا تصور له ، وهو خلاف الاجماع ، وأن يكون الشارع (٢) قد نهى عن التصرف الشرعي ، وذلك ممتنع لما فيه من اهمال المصلحة المعتبرة المرعية في التصرف الشرعي (٣)؛ اوان يقال مع ظهوره في المسمى الشرعي بتأويله وصرفه. الى المسمى اللغوي ؛ وهو على خلاف الاصل ، ولايلزم من اطراد عرف الشرع في هذه المسميات في طرف الاثبات ، مثله في طرف النهي أو النفي .

وعلى ماحققناه من تقديم عرف الشرع في خطابه ، على وضع اللغة ، فيقدم مااشتهر من المجاز الذي صار لا يفهم من اللفظ غيره على الوضع الاصلي الحقيقي ، وسواء كان ذلك التجوز بطريق نفي الكلام من محل الحقيقة الى ماهو خارج عنه كلفظ الغائط ، أو بطريق تخصيصه ببعض مسمياته في الحقيقة ، كلفظ الدابــة لان العرف الطاريء غالب «الوضع الاصلي ولا اجمال فيه .

---

١ ــ هذا معنى جزء من حديث رواه أبو داود والنسائي من حديث فاطمة بنت أبي حبيش أنها شكت الى رسول الله ﷺ الدم فقال لها انما ذلك عرق فانتظري ، إذا أتى قرؤك فلا تصلي فاذا مر قرؤك فتطهري ثم صلي مابين القرء الى القرء ؛ وقريب منه ماذكرت عائشة ان النبي ﷺ امر ام حبيبة ان تدع الصلاة ايام اقرائها.

٢ ــ وان يكون ــ معطوف على فاعل لزم .

٣ ــ اجيب بأنه ليس المراد بالشرعي الصحيح شرعاً حتى يلزم ماقيل، بل المراد مايسميه الشرع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة ، والالزم في قوله «دعى الصلاة ايام أقرائك » ان يكون مجملا =

الصّنفُ الثّامِن - في البَيان وَالمبيّن

ويشتمل على مقدمة ومسائل، أما المقدمة ، ففي تحقيق معنى البيان والمبين . واختلاف الناس في العبارات الدالة عليهما ، وما هو المختار في ذلك .

اما البيان: فاعلم انه لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعروف ولا معلوم . وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل مرشد الى المطلوب وهو العلم او الظن الحاصل عن الدليل.ولم يخرج البيان عن التعريف والدليل والمطلوب الحاصل من الدليل . لعدم معنى رابع يفسر به البيان. فلا جرم اختلف الناس .

فقال ابوبكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وغيره: ان البيان هو التعريف وعبر عنه بأنه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلى .

وذهب ابوعبدالله البصري وغيره : الى ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل .

وذهب القاضي ابو بكر والغزالي واكثر اصحابنا واكثر المعتزلة ؛ كالجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصرى وغير هم ، الى ان البيان هو الدليل . وهو المختار .

ويدل على صحة تفسيره بذلك انمن ذكر دليلا لغيره. واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال . تم بيانه . وهو بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور. وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ، ولا حصل به تعريفه . ولا اخراج المطلوب من حيز الاشكال الى حيز الوضـوح والتجلي . والاصل في الاطلاق الحقيقة ؛ والذي يخص كل واحد من التعريفين الآخرين .

إما الاول : فلانه غير جامع ، لان مايدل على الحكم بديا من غـير سابقة اجمال بيان ، وهو غير داخل في الحد ؛ وشرط الحد ان يكون جامعاً مانعاً .كيف وفيه تجوز وزيادة . اما التجوز ففي لفظ الحيز فانه حقيقة في الجوهر دون غيره، واما الزيادة فما فيه من الجمع بين الوضوح والتجلي ، واحدهما كاف عن الآخر ، والحد مما يجب صيانته عن التجوز والزيادة .

=بين الصلاة في عرف الشرع والدعاء، أويكون ظاهرا في الدعاء ، واللازم باطل ؛ لظهوره في المعنى الشرعى انظر المسأله في مختصر ابن الحاجب وشرحه .

واما التعريف الثاني : . فلأن حصول العلم عن الدليل يسمى تبيناً . والأصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان هو البيان أيضاً حقيقة . لزم منه الترادف . والاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات ، تكثيرا للفائدة . ولان الحاصل عن الدليل قد يكون علما . وقد يكون ظنا . وعند ذلك فتخصيص اسم البيان بالعلم . دون الظن لامعنى له . مع ان اسم البيان يعم الحالتين . واذا كان النزاع انما هو في اطلاق امر لفظي . فاولى مااتبع ما كان موافقاً للاطلاق اللغوي . وابعد عن الاضطراب ومخالفة الاصول .

واذا عرف ان البيان هو الدليل المذكور فحد البيان ماهو حد الدليل ؛ على ماسبق في تحريره (١) ويعم ذلك كل ما يقال له دليل ، كان مفيداً للقطع اوالظن وسواء كان عقلياً أوحسياً ، أوشرعياً أوعرفياً ، او قولا أو سكوتاً ، او فعـلا أو ترك فعل الي غير ذلك .

وأما المبين فقد يطلق ؛ ويراد به ماكان من الخطاب المبتدإ المستغني بنفسه عن بيان ، وقد يراد به ماكان محتاجا الى البيان ، وقد ورد عليه بيانه ، وذلك كاللفظ المجمل اذا بين المراد منه ، والعام بعد التخصيص ، والمطلق بعد التقييد ، والفعل اذا اقترن به مايدل على الوجه الذي قصد منه الي غير ذلك .

واما المسائل فثمان .

---

١ ــ سبق شرح الدليل في المبادىء الكلامية .

مذهب الاكثرين ان الفعل يكون بيانا ؛ خلافا لطائفة شاذة .

ويدل على ذلك النقل والعقل .

أما النقل: فماروي عن النبي ﷺ انه عرف الصلاة والحج بفعله حيث قال : « صلوا كما رأيتموني اصلي . « وخذوا عني مناسككم » .

وأما العقل : فهو أن الاجماع منعقد على كون القول بيانا ،والاتيان بافعال الصلاة والحج ، لكونها مشاهدة ، أدل على معرفة تفصيلها من الاخبار عنها بالقول ، فانه (ليس الخبر كالمعاينة) (١) ولهذا كانت مشاهدة زيد في الدار أدل على معرفة كونه فيها من الاخبار عنه بذلك . واذا كان القول بيانا ، مع قصوره في الدلالة عن الفعل المشاهد ؛ فكون الفعل بيانا أولى .

فان قيل : اما النقل فالبيان فيه انما وقع بالقول لا بالفعل ، وهو قوله «صلوا كما رأيتموني اصلي ، وخذوا عني مناسككم »

واما المعقول: فهو ان الفعل،وان كان مشاهدا ،غير ان زمان البيان به مما يطول ، ويلزم من ذلك تأخير البيان مع امكانه بما هو افضى اليه.وهو القول. وذلك ممتنع .

قلنا : اما القول بان البيان انما حصل بالقول ليس كذلك فانه لم يتضمن تعريف شيء من افعال الصلاة والحج . بل غايته تعريف ان الفعل هو البيان لذلك.

واما القول بان البيان بالفعل مما يفضي الى تأخير البيان مع امكان تقدمه بالقول فهو غير مسلم : بل التعريف بالقول . وذكر كل فعل بصفته وهيئته وما يتعلق به ابعد عن التشبث بالذهن من الفعل المشاهد . وربما احتيج في ذلك الى تكرير في ازمنة تزيد على زمان وقوع (الفعل) بأزمنة كثيرة على مايشهد به العرف والعادة. وان سلمنا ان زمان التعريف بالفعل يكون اطول ، فليس في ذلك مايدل على كونه غير صالح للبيان والتعريف، والخلاف انما هو في ذلك، وقد بينا انه مع صلاحيته للتعريف ادل من القول .

---

١ ــ جزء من حديث انظر طرقه . ومن خرجه والكلام على متنه واسانيده في كشف الخفاء

قولهم انه يفضى الى تأخير البيان ؛ مع إمكان تقديمه بالقول .

قلنا : لا يخلو اماان لاتكون الحاجة قد دعت الى البيان في الحال، اودعت اليه:

فان كان الاول ، فلا محذور في التأخير مع حصول البيان بما هو ادل من القول .

وان كان الثاني ، فلا نسلم امتناع التأخير على قولنا بجواز التكليف بما لا يطاق على ماقررناه .

وبتقدير امتناعه فانما نسلم ذلك فيما اذا كان التأخير لالفائدة، واما اذا كان لفائدة فلا.

وقد بينا الفائدة في البيان بالفعل من جهة كونه أدل على المقصود .

المسألة الثانية

اذا ورد بعد اللفظ المجمل قول وفعل، وكل واحد منهما صالح للبيان ، فالبيان بماذا منهما ؟

والحق في ذلك أنه لايخلوا إما أن يتوافقا في البيان او يختلفا، فان توافقا

فان علم تقدم أحدهما فهو البيان لحصول المقصود به، والثاني يكون تأكيدا الا اذا كان دون الاول في الدلالة ؛ لاستحالة تأكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة .

وان جهل ذلك، فلايخلوا إما أن يكونا متساويين في الدلالة، أو احدهما أرجح من الآخر على حسب اختلاف الوقائع والاقوال والافعال :

فان كان الاول فأحدهما هو البيان : والآخر مؤكد من غير تعيين .

وان كان الثاني: فالاشبه أن المرجوح هو المتقدم لانا لوفرضنا تأخر المرجوح امتنع أن يكون مؤكدا للراجح ، اذ الشيء لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة، والبيان حاصل دونه فكان الاتيان به غير مفيد ، ومنصب الشارع منزه عن الاتيان بمالا يفيد ولا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح مقدما ، فان الاتيان بالراجح بعده يكون مفيدا للتأكيد ؛ ولا يكون معطلا .

واما إن لم يتوافقا في البيان ، كما روي عنه ﷺ ، أنه بعد آية الحج قال : « من قرن حجا الى عمرة فليطف طوافا واحد ، ويسعى سعيا واحد » . (١)

١ ــ الحديث في مسند أحمد من طريق ، بن عمر بلفظ (من قرن بين حجه وعمرته أجزاه لهما طوف واحد) ورمز له السيوطي في الجامع الصغير برامون الحسن .

وروى عنه ﷺ أنه قرن فطاف طوافين ، وسعى سعيين .(١)

فلايخلوا : إما أن يعرف تقدم أحدهما أو يجهل . فان علم التقدم .

قال ابو الحسين البصري : المتقدم هو البيان . فان تقدم الفعل كان الطواف الثاني كان الطواف الثاني واجباً. وان تقدم القوم كان الطواف الثاني غير واجب ، وليس بحق ، بل الحق ان يقال :

ان كان القول متقدماً ، فالطواف الثاني غير واجب ، وفعـل النبي ﷺ له يجب ان يحمل على كونه مندوبا ، والا فلو كان فعله له ، دليل الوجوب ، كان ناسخاً لما دل عليه القول ، ولايخفى ان الجمع اولى من التعطيل، وفعله للطواف الأول يكون تأكيداً للقول . وان كان الفعل متقدماً . فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني : الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه ، والقول باهمال دلالة القول ممتنع ، فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني الذي دل عليه الفعل أو ان يحمل فعله على بيان وجوب الطواف الثاني في حقه دون امته ، وان يحمل قوله على بيان وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه، والا شبه انما هو الاحتمال الثاني دون الاول ، لمافيه من الجمع بين البيانين من غير نسخ ولاتعطيل (٢) .

واما ان جهل المتقدم منهما، فالاول انما هو تقدير تقدم القول وجعله بيانا لوجهين

---

١ ـــ ذكر ابن حجر في كتاب الدراية في تخريج احاديث الهدايه ان عليا جمع بين الحج والعمرة فطاف طوافين وسعى سعيين وحدث ان النبي ﷺ فعل ذلك رواه النسائي في مسند علي ورواته موثقون، واخرجه محمد بن الحسن من قول علي موقوفا بلفظ الأمر وفي اسناده راو مجهول .

٢ ـــ قد يقال الأشبه انما هو الاحتمال الأول لما سيجيء له بعـــد قليل من أن التشريك بين النبي ﷺ وأمته في التشريع هو الغالب فلا يعدل عنه الى التفريق بينهما في الحكم الا لدليل، ولا دليل ، ودعوى أن الاول يلزمه اما اهمال دلالة القـــول وهو ممتنع . واما نسخ الفعل بالقول غير صحيحة اذ يمكن ان يقال ان القـــول بعد الفعل المعارض له بين حمل الفعل على الندب من أول الأمر فلا نسخ للفعل ولا تعطيل للقول .

الاول : انه مستقل بنفسه في الدلالة بخلاف الفعل، فانه لا يتم كونه بيانا دون اقتران العلم الضروري بقصد النبي ﷺ البيان به او قول منه يدل على ذلك . وذلك مما لاضرورة تدعو اليه (١) .

الثاني : انا اذا قدرنا تقدم القول امكن حمل الفعل بعده على ندبية الطواف الثاني كما تقدم تعريفه . ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه اما اهمال دلالة القول ؛ اوكونه ناسخا لحكم الفعل ، او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف الثاني في حق النبي ﷺ دون امته ، والقول دليل عدم وجوبه في حق امته دونه، والاهمال والنسخ على خلاف الاصل، والافتراق بين النبي ﷺ والامة في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنظر الى ماذكرناه من التشريك، لكون التشريك هو الغالب دون الافتراق(٢) .



١ ــ الأصل في فعله ﷺ التشريع لنفسه ولأمته حتى يصرفه عن ذلك دليل فهو دليل مستقل بنفسه كالقول .

٢ ــ تقدم أنه يمكن الجمع بحمل الفعل السابق على الندب والقول المعارض له على نفي الوجوب فلا اهمال للقول ولا نسخ للفعل ولا افتراق بينه وبين الامة .

المسألة الثالثة

هل يجب ان يكون البيان مساويا للمبين في القوة، اويجوز ان يكون ادنى منه .

قال الكرخي : لا بد من المساواة .

وقال ابو الحسين البصري : يجوز ان يكون ادنى منه .

وهل يجب ان يكون مساويا للمبين في الحكم .

فمنهم من قال به ؛ ومنهم من نفاه .

والمختار في ذلك ان يقال : اما المساواة في القوة ، فالواجب ان يقال : ان كان المبين مجملا ، كفى في تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيد الترجيح ، وان كان عاما او مطلقاً ، فلا بد وان يكون المخصص والمقيد في دلالته اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ، ودلالة المطلق على صورة التقييد. والافلو كان مساويا لزم الوقف (١) ولو كان مرجوحاً لزم منه الغاء الراجح بالمرجوح ، وهو ممتنع .

واما المساواة بينهما في الحكم فغير واجب ، وذلك لانه لو كان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين ، لم يكن احدهما بيانا للاخر . وانما يكون احد الامرين بيانا للآخر . اذا كان دالا على صفة مدلول الآخر. لا على مدلوله . ومع ذلك فلا اتحاد في الحكم .

فان قيل : المراد من الاتحاد في الحكم انه ان كان حكم المبين واجباً كان بيانه واجباً ، وان لم يكن واجبا ، لم يكن البيان واجباً .

قلنا : لا يخلو إما ان لاتكون الحاجة داعية الى البيان في الحال؛ او هي داعية فان كان الاول : فالبيان غير واجب. على ماسيأتي، وسواء كان الحكم المبين واجبا او لم يكن . وان كان الثاني، فعلى قولنا بجواز التكليف بما لا يطاق على ماتقرر(٢) فالبيان ايضا لا يكون واجباً . وان الحكم المبين واجبا .

---

١ ــ ان تخصيص العام وتقييد المطلق حال المساواة في قوة الدلالة أولى ، لما في ذلك من اعمال الدليلين ، بخلاف القول بالوقف فانه تعطيل للدليلين، وبخلاف القول بالغاء البيان فان فيه العمل باحد الدليلين دون الآخر .

٢ أنظر المسألة الأولى من مسائل الأصل الثالث في المحكوم فيه ــ ج ١

وإذا عرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من المسائل ، وهي سبع :

المسألة الأولى

اختلفوا في الواحد العدل . إذا أخبر بخبر ، هل يفيد خبره العلم ،(١)

فذهب قوم الى أنه يفيد العلم . ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من قال إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين . فان العلم قد يطلق ويراد به الظن . كما في قوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات » أي ظننتموهن

ومنهم من قال إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة ، لكن من هؤلاء من قال ذلك مطرد في خبر كل واحد ، كبعض أهل الظاهر ، وهو مذهب أحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه

ومنهم من قال انما يوجد ذلك في بعض أخبار الآحاد ، لا في الكل ، واليه ذهب بعض أصحاب الحديث

ومنهم من قال إنه يفيد العلم ، إذا اقترنت به قرينة ، كالنظام ، ومن تابعه في مقالته .

وذهب الباقون إلى انه لا يفيد العلم اليقيني مطلقاً ، لا بقرينة ولا بغير قرينة

والمختار حصول العلم بخبره ، إذا احتفت به القرائن . ويمتنع ذلك عادة دون القرائن ، وان كان لا يمتنع خرق العادة بأن يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة

أما أنه لا يفيد العلم بمجرده ، فقد احتج القائلون بذلك بحجج واهية لا بد من التنبيه عليها ، والاشارة بعد ذلك الى ما هو المعتمد في ذلك .

الحجة الاولى : من الحجج الواهية قولهم : لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لافاده كل خبر واحد ، كما أن خبر التواتر لما كان موجباً للعلم كان كل خبر متواتر كذلك

ولقائل أن يقول : هذا قياس تمثيلي ، وهو غير مفيد للعلم . كيف وان خبر التواتر ان قيل ان العلم به ضروري غير مكتسب ، فلا يمتنع أن يخلقه الله تعالى عند كل تواتر ؛ لعلمه بما يشتمل عليه من مصلحة مختصة به ، أو لا لمصلحة (٢) كما يشاء ويختار . ومثل ذلك غير لازم في أخبال الآحاد .

---

(١) انظر الكلام على خبر الواحد في الجزء الثالث من الرسالة للشافعي ، وفي الباب الحادي عشر من الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم ، وماذكره الموصلي آخر الجزء الثاني من مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم من الاحتجاج بالسنة وافادتها العلم ووجوب العمل .

(٢) هذا مبنى على عدم رعاية المصالح في افعاله تعالى ، والصواب : أن جميع افعاله وتشريعه مبنى على رعاية المصلحة لكمال علمه وحكمته وسعة رحمته وعظيم كرمه واحسانه .

وان قيل إنه نظري مكتسب ، فلا مانع من استواء جميع أخبار التواتر فيما لا بد منه في حصول العلم . ولا يلزم من ذلك استواء جميع أخبار الآحاد في ذلك

الحجة الثانية : أن تأثيرات الادلة في النفوس بحسب المؤثر، ولا نجد في انفسنا من خبر الواحد ، وان بلغ الغاية في العدالة ، سوى ترجح صدقه على كذبه من غير قطع ، وذلك غير موجب للعلم .

وهذه الحجة في غاية الضعف ،لان حاصلها يرجع الى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة ، ومع ذلك ، فهي مقابله بمثلها ، وهو أن يقول الخصم : وأنا أجد في نفسي العلم بذلك . وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

الحجة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم ، لما روعى فيه شرط الاسلام والعدالة كما في خبر التواتر :

وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع الى التمثيل ،وهو غير مفيد لليقين . ثم ما المانع أن يكون حصول العلم بخبر التواتر ، لان الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم عنده ان قيل إن العلم بخبر التواتر ضروري ، وذلك غير لازم في خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل ، أو أن يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتمل على مايوجب العلم ، ان قيل بأن العلم بخبر التواتر كسبي ، وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك .

والمعتمد في ذلك أربع حجج :

الحجة الاولى : أنه لو كان خبر الواحد الثقة مفيداً للعلم بمجرده ، فلو أخبر ثقة آخر بضد خبره ، فان قلنا خبر كل واحد يكون مفيداً للعلم لزم اجتماع العلم بالشيء وبنقيضه ، وهو محال . وان قلنا خبر أحدهما يفيد العلم دون الاخر ،فاما أن يكون معيناً ، أو غير معين ، فان كان الاول ، فليس أحدهما أولى من الآخر ، ضرورة تساويهما في العدالة والخبر ، وان لم يكن معيناً ، فلم يحصل العلم بخبر واحد منهما على التعيين ، بل كل واحد منهما اذا جردنا النظر اليه ، كان خبره غير مفيد للعلم لجواز أن يكون المفيد للعلم هو خبر الآخر ، كيف وأنه لا مزية لاحدهما على الآخر حتى يقال بحصول العلم بخبره ، دون خبر الآخر (١) .

---

(١) لمن يرى افادة خبر الواحد العلم أن يقول هذا مجرد فرض ، فان العادة قد تمنع =

وايضا فان أمر النبي ﷺ بالاتباع بقوله (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) والأمر بذلك غير خاص ببعض القرآن دون البعض اجماعاً،ولأنه لا أولوية للبعض دون البعض، ولانه لو حمل ذلك على البعض دون البعض ؛ مع كونه غير معين في اللفظ ، كان مجملا وتكليفا له بما ليس بمعلوم له ، وهو خلاف الاصل ، واذ اثبت ان المراد من قوله من اول الآية انما هو جميع القرآن فالظاهر ان يكون الضمير في قوله تعالى : (ثم ان علينا بيانه) عائد الى جميع المذكور السابق، وهو جملة القرآن، لا الى بعضه، لعدم الاولوية . وانما يمكن ذلك بحمل البيان على ماذكرناه . لاعلى ماذكروه لاستحالة افتقار كل القرآن الى البيان بالمعنى الذي ذكروه ، فانه ليس كل القرآن مجمــلا ولا ظاهراً في معنى، وقد استعمل في غيره ، فكان ماذكرناه أولى .

وهذا اشكال مشكل ، وفي تحريره وتقريره على هذا الوجه يتبين للناظر المتبحر فيه إبطال كل ما يخبط به بعض المخبطين . (١)

وان سلمنا أن المراد به انما هو بيان المراد من الظاهر الذي استعمل في غير ما هو الظاهر منه، لكن ما المانع أن يكون المراد به البيان التفصيلي، كما قاله أبو الحسين البصري؟

=على مطلوبه ؛ وقيل معنى بيانه ايضاح مجمله وتحديد المراد من عامه ومطلقه والدلالة على منسوخه » وعليه يتم الاستدلال بالآية على المطلوب؛ والذي يظهر لى أن البيان عام لأنه اسم جنس مضاف فيشمل كل ماذكر ، فالله تكفل لرسوله ﷺ بحفظ القرآن ونشره واشهاره وتيسير تلاوته، وتكفل بايضاح متشابه بمحكمه والدلالة على المراد بعامه ومطلقه وبذلك يتم الاستدلال بالآية على المطلوب .

١ ـ استحالة افتقار كل القرآن الى بيان بالمعنى الذي ذكره المستدل ضرورة انه منه المجمل وغير المجمل قرينة على ارادة البيان لما يحتاج الى البيان ، كما ان استحالة ابلاغ القرآن واحكام الشريعة لكل فرد من بني آدم ضرورة ان فيهم من ليس اهلا للتكليف قرينة على ارادة البيان بالمعنى الذي ذكر المعترض لمن هو اهل للتكليف دون غيره. فعموم البيان لجميع القرآن محمول على الخصوص على التفسيرين فلا اولوية لتفسير المعترض ولا المستدل، والاختلاف بينهما اختلاف تنوع فيجب حمل الآية على الجميع كما تقدم . وعليه فلا اشكال .

فان قيل . لا يمكن ذلك لان لفظ البيان مطلق (١) فحمله على البيان التفصيلي يكون تقييدا له ، وتقييد المطلق من غير دليل ممتنع .

قلنا . واذا كان مطلقاً ، فالمطلق لا يمكن حمله على جميع صوره ، والا كان عاما لا مطلقاً ، بل غايته انه اذا عمل به في صورة، فقد وفي بالعمل بدلالته .

وعند ذلك، فلا يخفى أن تنزيل البيان في الآية على الاجمالى دون التفصيلي يكون تقييدا للمطلق ، وهو ممتنع من غير دليل. وان لم يقل بتنزيله عليه ، فلا حجة فيه.

وان سلمنا أن المراد به البيان الاجمالى والتفصيلي، غيرانه قد تعذر العمل بظاهر (ثم) . من حيث انها تدل على وجوب تأخير بيان كل القرآن ضرورة عود الضمير الى الكل (٢) على ما سبق . وذلك خلاف الاجماع . واذا تعذر العمل بظاهرها وجب العمل بها في مجازها وهو حملها على معنى (الواو) كما في قوله تعالى: «فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون » فان (ثم) ههنا بمعنى (الواو) ولاستحالة كون الرب شاهدا ، بعد ان لم يكن شاهدا .

الحجة الثانية :قوله تعالى «آلر . كتاب احكمت آياته ثم فصلت» و(ثم) للتأخير.

ولقائل ان يقول . لا نسلم أن المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل والظاهر والمستعمل في غير ما هو ظاهر فيه ، بل المراد من قوله احكمت أى في اللوح المحفوظ وفصلت في الانزال .

الحجة الثالثة قوله تعالى (ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي اليك وحيه) وأراد به بيانه للناس .

---

١ ــ تقدم أن لفظ البيان في الاية عام لامطلق ؛ لأنه اسم جنس مضاف ، وعليه فلا يصح ماذكره الآمدي في الجواب لبنائه على ان لفظ البيان في الآية مطلق .

٢ ــ القرآن نزل منجما وكلما نزل منه نجم بينه الله بعد نزوله انجاز الوعده وهذا مادلت عليه ثم من الترتيب . ولم تدل على وجوب تأخير بيان كل القرآن حتى يتم نزوله ، وبذلك لم يتعذر حملها على ظاهرها كما قال الآمدى .

ولقائل أن يقول : ظاهر ذلك للمنع من تعجيل نفس القرآن ؛ لا بيان ماهو المراد منه ، لما فيه من الاضمار المخالف للأصل ، وانما منعه من تعجيل القرآن أي من تعجيل أدائه عقيب سماعه ، حتى لا يختلط عليه السماع بالأداء ، والا فلو اراد به البيان . لما منعه عنه بالنهي للاتفاق على أن تعجيل البيان بعد الاداء غير منهى عنه .

الحجة الرابعة انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة بقوله تعالى « ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة » ولم يعينها الا بعد سؤالهم . ودليل كون المأمور به معينا امران : الاول انهم سألوا تعيينها بقولهم له « ادع لنا ربك يبين لنا ماهي » . و « ما لونها » ولو كانت منكرة لما احتيج الى ذلك للخروج عن العهدة بأي بقرة كانت .

الثاني ان قوله تعالى « انه يقول إنها بقرة لافارض ولا بكر » . و « انها بقرة صفراء » . و « انها بقرة لاذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث » والضمير في هذه جميع الكنايات (١) يجب صرفه الي ما امروا به اولا .

وبيانه من وجهين : الاول انه لولم يكن كذلك ، لكان تكليفاً بامور مجددة غير ما امروا به اولا ، ولو كان كذلك لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة آخراً دون ماذكر اولا ؛ وهو خلاف الاجماع على ان المأمور به كان متصفاً بجميع الصفات المذكورة .

الثاني : انه لو لم يكن كذلك للزم منه ان لايكون الجواب مطابقاً للسؤال . وهو خلاف الاصل .

ولقائل ان يقول : لانسلم ان البقرة المامور بها كانت معينة في نفس الامر . بل منكرة مطلقا . فلا تكون محتاجة الى البيان لامكان الخروج عن العهدة بذبح أي بقرة اتفقت . ولا يكون ذلك من صور النزاع .

قولهم انهم سالوا عن تعيينها . ولو امروا بمنكر . لما سألوا عن تعيينه .

---

١ ــ في هذه جميع ــ فيه تحريف والصواب في جميع هذه .

قلنا ظاهر الامر يدل على التنكير حيث قال «ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة» والقول بالتعيين مخالف للتنكير المفهوم من اللفظ. وليس الحمل على التعيين ضرورة تصحيح سؤالهم ومخالفة ظاهر النص أولى من العكس . بل موافقة ظاهر النص اولى .

قولكم في الوجه الثاني : أن الضمير في جميع الكنايات عائد الى المأمور به أولا ، لانسلم ذلك .

قولهم : لو لم يكن كذلك لكان ذلك تكليفاً بامور مجددة مسلم، وما المانع منه؟

قولكم : لو كان كذلك ، لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة آخرا دون ما ذكر أولا، لانسلم ذلك . وما المانع أن يكون قد أوجب عليهم بعد السؤال الاول ذبح بقرة متصفة بالصفات المذكورة أولا ، ثم أوجب بعد ذلك اعتبار الصفات المذكورة ثانيا ، ولامنافاة بين الحالتين .

قولكم : لو كان كذلك، لما كان الجواب مطابقا للسؤال ، وهو خلاف الاصل فهو معارض بما روي عن ابن عباس ؛ رضي الله عنهما ، انه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأتهم ، لكنهم شددوا على أنفسهم ، فشدد الله عليهم (١) .

وهذا يدل على أن ذلك كان ابتداء إيجاب لا بيانا ؛ لان البيان ليس بتشديد بل تعيين ما هو الواجب . ولا يخفى أن موافقة ظاهر النص الدال على تنكير البقرة وظاهر قول ابن عباس اولى من موافقة ما ذكروه من لزوم مطابقة الجـواب للسئوال ، لما فيه من موافقة الاصلين، ومخالفة اصل واحد، وماذكروه بالعكس.

ثم وإن سلمنا ان المأمور بـه كان بقرة معينة في نفس الامر ، غير انهم سألوا البيان الاجمالي أو التفصيلي ؟ .

الاول : ممنوع والثاني مسلم . ولا يلزم من جواز تأخير البيان التفصيلي ، تأخير البيان الاجمالي ، كما هو مذهب ابي الحسين البصري ؛ وليس تقييد سؤالهم بطلب البيان مع اطلاقه ؛ بالاجمالي ، اولى من التفصيلي ، ولا محيص عنه .وربما أورد على هذا الاحتجاج ما لا اتجاه له . كقولهم : ما المانع ان يكون البيان مقارنا للمبين . غير انهم لم يتبينوا أن الامر بالذبح كان ناجرا، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع .

١ ــ انظر تعليق ابن جرير في تفسيره على هذا الأثر وماروى بمعناه .

اما أولا : فلانه لوكان البيان حاصلا ، لفهموه ظاهر ؛ ولماسألوعنه .

وأما ثانيا : فلان الامر بالذبح كان مطلقا ، والامر المطلق على التراخي عند صاحب هذه الحجة على ماسبق تقريره . ولو كان على الفور فتاخير بيانه عنه ايضاغير ممتنع على اصله ، لكونه قائلا بجواز التكليف بما لا يطاق ، كماسبق تحقيقه .

الحجة الخامسة انه لما نزل قوله تعالى « انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ؛ انتم لها واردون » قال عبدالله ابن الزبعري « فقدعبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون » والنبي ﷺ لم ينكر عليه ، بل سكت الى حين مانزل عليه بيان ذلك بعد حين ، وهو قوله (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون (١) وذلك يدل على جواز التأخير .

ولقائل ان يقول : لا نسلم أن الآية لم تكن بينة حتى انها تحتاج الى بيان ، فان الملائكة والمسيح إنما يمكن القول بدخولهم في عموم الآية ان لو كانت (ما) تتناول من يعلم ويعقل وهو غير مسلم ، واذا لم تكن متناولة لهم ؛ فلاحاجة الى اخراج مالا دخول له في الآية عنها .

فان قيل : دليل تناول (ما) لمن يعلم ويعقل النص والاطلاق والمعنى .

اما النص : فقوله تعالى وماخلق الذكر والأنثي ، وقوله تعالى (والسماء ومابناها) . وقوله تعالى (ولا انتم عابدون ماأعبد) .

وأما الاطلاق فمن وجهين .

الاول : ان (ما) قدتطلق بمعنى (الذي) باتفاق اهل اللغة ، و(الذي) يصح اطلاقها على من يعقل بدليل قولهم . الذي جاء زيد فما كذلك .

الثاني : انه يصح ان يقال ـــ مافي داري من العبيد احرار .

وأما المعنى فمن وجهين .

الاول : هوان ابن الزبعري كان من فصحاء العرب . وقد فهم تناول (ما) لمن يعقل ، والنبي ﷺ لم ينكر عليه ذلك .

الثاني : ان (ما) لو كانت مختصة بمن لا يعلم، لما احتج الى قوله (من دون الله)

وحيث كانت بعمومها متناولة لله تعالى احتاج الي التقييد بقوله « من دون الله »

قلنا : أما ماذكروه من النصوص والاطلاقات فغايتها جواز اطلاق (ما) على من يعقل ويعلم ، ولا يلزم من ذلك ان تكون ظاهرة فيه. بل هي ظاهرة فيمن لا يعقل . ودليل ذلك قول النبي ﷺ لابن الزبعري لماذكر ماذكر (١) رادعليه بقوله «ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان (ما) لما لا يعقل و (من) لمن يعقل . ولا يخفى ان الجمع بين الامرين والتوفيق بين الادلة اولى من تعطيل قول النبي ﷺ والعمل بماذكروه .

واذا كانت (ما) ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل، وجب تنزيلها على ما هي ظاهرة فيه. وماذكروه من الوجه الاول في المعنى فهو باطل بماذكرناه من انكار النبي ﷺ ولا يخفي ان اتباع قول النبي اولى من اتباع ماظنه ابن الزبعري .

وماذكروه في الوجه الثاني من عدم الاحتياج الى قوله « من دون الله » إنما يصح ان لو لم يكن فيه فائدة، وفائدته التأكيد، وحمل الكلام على فائدة التأسيس ، وان كان هو الاصل ، غير انه يلزم من حمله على فائدة التأسيس مخالفة ظاهر قول النبي ﷺ والجمع اولى من التعطيل .

وان سلمنا ان (ما) حقيقة فيمن يعقل، غير انا لا نسلم ان بيان التخصيص لم يكن مقارناً للآية.

وبيان المقارنة ان دليل العقل صالح للتخصيص على ماسبق . والعقل قددل على امتناع تعذيب أحد بجرم صادر من غيره ، اللهم الا ان يكون راضياً بجرم ذلك الغير ، واحد من العقلاء لم يخطر بباله رضا الملائكة والمسيح بعبادة من عبدهم. وما مثل هذا الدليل العقلي ؛ فلا نسلم عدم مقارنته للآية .

واما نزول قوله تعالى «ان الذين سبقت لهم منا الحسنى» الآية، فانما ورد تأكيداً بضم الدليل الشرعي الى الدليل العقلي ، مع الاستغناء عن اصله ، أما ان يكون هو المستقل بالبيان ؛ فلا .

الحجة السادسة: قول الملائكة لابراهيم « إنا مهلكو أهل هذه القرية ؛ إن أهلها كانوا ظالمين » ولم يبينوا إخراج لوط ومن معه من المؤمنين عن الهلاك بقولهم « نحن أعلم بمن فيها لننجينه واهله » الا بعد سؤال ابراهيم وقوله «ان فيها لوطاً».

---

١ ــ انظر التعليق ص٢٠١ ج ٢ .

والقائل ان يقول : لانسلم تأخر البيان عن هذه الآية ، بل هو مقترن بها .
ودليله قول الملائكة في تعليل الهلاك : (إن أهلها كانوا ظالمين)، وذلك لا يدخل فيها إلا من كان ظالما .

كيف وانه لم يتخلل بين قول الملائكة غير سؤال ابراهيم ، وهو قوله « ان فيها لوطاً » وما مثل هذا لا يعد تأخيرا للبيان . فان مثل ذلك قد يجري إما بسبب انقطاع نفسه أو سعال فيما بين البيان والمبين . ولا يعد ذلك من المبين تأخيراً .
ومبادرة ابراهيم الى السؤال ، ومنعهم (١) من اقتران البيان بالمبين نازل منزلة انقطاع النفس والسعال ، حتى انه لو لم يبادر بالسؤال ، لبادروا بالبيان .

الحجة السابعة : ان النبي ﷺ انفذ معاذ الى اليمن ليعلمهم الزكاة وغيرها ، فسألوه عن الوقص ، فقال « ماسمعت فيه شيأ من رسول الله ، ﷺ ، حتى أرجع اليه فاساله (٢) وذلك دليل على أن بيانه لم يتقدم .

ولقائل أن يقول كون معاذ لم يسمع البيان ولم يعرفه لا يدل على عدم مقارنة البيان للمبين. كيف ويمكن أن يقال الاصل عدم وجوب الزكاة في الأوقاص وغيرها .
غير أن الشارع أوجب فيما أوجب ، وبقى الباقي على حكم العقل ، وذلك صالح للبيان والتخصيص ، هذا ما يتعلق بالمنقول وأما الحجج العقلية .

قالوا أنه لو كان تأخير البيان ممتنعاً ، فاما أن يكون امتناعه لذاته أو لغيره ، وذلك اما ان يعرف بضرورة العقل او نظره ، وكل واحد من الامرين منتف ، فلا امتناع .
ولقائل أن يقول : ولو كان جائزا ، فاما ان يعرف بضرورة العقل أو نظره وكل واحد من الأمرين منتف . فلا جواز ، وليس احد الامرين اولى من الآخر وكل ماهو جواب له ههنا فهو جوابه فيما ذكر .

الحجة الثانية أنه لو امتنع تاخير البيان لامتنع تأخيره في الز من القصير وامتنع عطف الجمل المتعددة اذا كان بيان الاولى متأخراً عن الجمل المعطوف عليها ، ولما جاز البيان بالكلام الطويل ، واللازم ممتنع .

---

١ ـ ومنعهم من إضافة المصدر للمفعول والمعنى ومنع ابراهيم اياهم .
٢ ـ حديث معاذ روى من طرق لم تخل من مقال فارجع الى تلخيص الحبير لتعرف طرق الحديث وما في كل منها من المقال .

ولقائل ان يقول : انما يجوز تاخير البيان في الزمان القصير اذا كان مع قصره لايعد المتكلم معرضاً عن كلامه الاول ، فان كلامه الثاني مع الاول معدود كالجملة الواحدة ، وذلك لايعد تاخير للبيان . وهذا بخلاف ما اذا ت اول الزمان تطاولا يعد به المتكلم بالكلام الاول معرضا عن كلامه . ولهذا فانه يجوز لغة وعرفا ان يتكلم الانسان بكلام يقصر فهم السامع عنه؛ ويبينه بعد الزمان القصير من غير استهجان بخلاف ما اذا بينه بعد الزمان المتطاول، فلايلازم من التاخير ثم التأخير ههنا .

وأما الجمل المعطوفة فنازلة منزلة الجملة الواحدة، فالبيان المتعقب للجمل المعطوفة ينزل منزلة تعقبه للجملة الواحدة .

واما البيان بالكلام الطويل فانما يجوزه الخصم اذا لم يكن (١) حصول البيان الابه، او كانت المصلحة فيه أتم من الكلام القصير والا فلا .

الحجة الثالثة: أنه لو قبح تأخير البيان ، لكان ذلك لعدم تبين المكلف، وذلك قتضى قبح الخطاب اذا بين له ؛ ولم يتبين ، فانه لافرق في ذلك بين ما امتنع بامر يرجع الى نفسه أو الى غيره . ولهذا يسقط تكليف الانسان اذا مات ، سواء قتل هو نفسه ، أو قتله غيره واللازم ممتنع .

ولقائل أن يقول نسلم أن قبح تاخير البيان لما فيه من فقد التبين المنسوب الى المخاطب ، ولا يلزم من ذلك قبحه عند عـــدم تبين المكلف اذا بين له ؛ لكونه منسوبا الى تقصير المكلف ، لا الى المخاطب . وسقوط التكليف عن الميت انما كان لعدم تمكنه المشروط في التكليف ، وذلك لا يفترق بان يكون قد فات بفعله أو بفعل غيره .

والمختار في ذلك : أما من جهة النقل فقوله تعالي « واعلموا أن ما غنمتم من شيء فان لله خمسه » الى قوله « ولذى القربى » ثم بين بعد ذلك أن السلب للقاتل وان المراد بذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب دون بني أميه وبني نوفل بمنعه لهم من ذلك حتى أنه لما سئل عن ذلك قال : انا وبنو هاشم والمطلب لم نفترق في

---

١ ــ لم يكن ـ لعله لم يمكن .

جاهلية ولا اسلام ، ولم نزل هكذا ، وشبك بين أصابعه . (١)

فان قيل : المتاخر انما هو البيان المفصل ؛ ونحن لا نمنع من ذلك ، وانما نمنع من تأخير للبيان المجمل(٢) ، ولا دلالة لماذكرتموه على تاخيره .

قلنا : اذا سلم عدم اقتران البيان التفصيلي بهذه الآية ، فهو حجة على من نازع فيه ، وهي حجة على من نازع فى تأخير البيان الاجمالي ، حيث انها ظاهرة في العموم لكل ذوي القربى ولم ينقل أحد من أهل النقل وأرباب الاخبار ما يشير الى البيان الاجمالي أيضا ، مع ان الاصل عدمه ؛ ولوكان لما أهمل نقله غالباً .

وأيضاً : ماروى أن جبريل عليه السلام ، قال للنبي ﷺ «إقرأ - قال : وما اقرأ ؟ كرر عليه ذلك ثلاث مرات » ثم قال له « اقرأ باسم ربك الذي خلق(٣) » أخر بيان ما أمره به أولا مع اجماله الى ما بعد ثلاث مرات من أمر جبريل ، وسؤال النبي ، مع امكان بيانه أولا . وذلك دليل جواز التأخير .

فان قيل : امره له بالقراءة مطلق ، وذلك اما ان يكون مقتضاه الوجوب على الفور ؛ او التراخي . فان كان الاول ، فقد اخر البيان عن وقت الحاجة ؛ وان كان الثاني ، فلا شك في افادته جواز الفعل في الزمن الثاني من وقت الامر ؛ وتاخير البيان عنه تاخير له عن وقت الحاجة ؛ وذلك ممتنع بالاجماع .

فترك الظاهر لازم لنا ولكم ، والخلاف انما وقع في تاخير البيان الى وقت الحاجة ، وليس فيما ذكرتموه دلالة عليه .

قلنا : اما ان الامر ليس مقتضاه الوجوب على الفور فقد تقدم . واذا كان على التراخي ، فلا نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

قولكم انه يفيد جواز الفعل في الزمان الثاني من وقت الامر .

---

١ ـ هذا جزء من حديث رواه أحمد والبخاري وابوداود والنسائي من طريق جبير بن مطعم مطولا بالفاظ مختلفة فاقتصر الآمدي منه على موضع الشاهد وتصرف في العبارة فأرجع اليه في دواوين السنة المذكورة ،

٢ ـ انظر التعليق ١ - ص٣٣ - (ج ٣)

٣ ـ الحديث معروف وقد رواه البخاري في باب بدء الوحي عن عائشة مطولا فاقتصر المؤلف منه على موضع الشاهد في العبارة .

قلنا متى ، اذا كان الفعل المامور به مبيناً ، او اذا لم يكن مبيناً ؟ الاول مسلم والثاني ممنوع : وان سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم ان الحاجة داعية الى معرفته مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المؤاخذة بتركه ، بدليل ما قبل الأمر .

وايضا فانه لما نزل قوله تعالى (اقيموا الصلاة) مع انه لم يرد بها مطلق الدعاء اجماعا لم يقترن بها مطلق الدعاء اجماعا لم يقترن بها البيان ، بل اخر بيان افعال الصلاة واوقاتها الى ان بين ذلك جبريل للنبي ﷺ بعد ذلك، وبين النبي ﷺ ذلك لغيره بعد بيان جبريل له .

وكذلك نزل قوله تعالى (وآتوا الزكاة) مطلقاً ، ثم بين النبي ﷺ بعد ذلك مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي اغيرها من اموال الزكاة شيئاً فشيا .

وكذلك نزل قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما» ثم بين بعد ذلك ما يجب القطع بسرقتة في مقداره وصفته على التدريج، وكذلك نزل قوله تعالى : وجاهدوا باموالكم وانفسكم » ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى « ليس على الضعفاء ولا على المرضى » الى غير ذلك من الاوامر العامة التي لم تبين تفاصيلها الا بعد مدد .

فان قيل : المؤخر في جميع هذه الاوامر إنما هو البيان التفصيلى ؛ وليس فيها ما يدل على تأخير البيان الاجمالي ، كيف وان الامر إما أن يكون على الفور ، أو التراخي ، وتمام الاشكال ما سبق .

قلنا : وجواب الاشكالين أيضاً ماسبق . وايضاً فان العمومات الواردة في البيع والنكاح والارث وردت مطلقة . والنبي ﷺ بين بعد ذلك على التدريج مايصح بيعه وما لا يصح ، ومن يحل نكاحها ومن لا يحل ، وصفات العقود وشروطها ؛ ومن يرث ومن لا يرث ، ومقادير المواريث شيئاً فشيئاً . ومن نظر في جميع عمومات القرآن والسنة وجدها كذلك .

وأيضا فانه لما نهى النبي ﷺ عن المزابنة ، وشكى الانصار اليه بعد ذلك ، رخص لهم في العرايا ،وهي نوع من المزابنة ، مع انه لم ينقل أنه اقترن بنهيه عن ذلك بيان مجمل ولا مفصل ، وهو لايخلو اما أن يكون ذلك نسخاً أو تخصيصا وعلى كلا التقديرين فهو حجة على المخالف فيه .

وأما من جهة المعقول : فهو انه لو امتنع تأخير البيان لم يخل .

إما ان يكون ذلك ممتنعاً لذاته أو لامر من خارج .

لاجائز أن يكون لذاته ، فانا لوفرضناه واقعاً ، لا يلزم عنه المحال لذاته .

وان كان لامر خارج ، فلا يخفى أنه لا فارق بين حالة وجود البيان وعدمه سوى علم المكلف بالمراد من الكلام ؛ حالة وجود البيان . وجهله به حالة عدمه . فلو امتنع تأخير البيان ، لكان لما قارنه من جهل المكلف بالمراد؛ ولو كان كذلك لا متنع تأخير بيان النسخ ، لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال بوضعه على تكرر الفعل على الدوام واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع .

وهذه الطريقة لازمة على كل من منع من تأخير بيان المجمل والعام والمقيد وكل ما أريد به غير ما هو ظاهر فيه . وجوزه في النسخ ، كالجبائي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهم .

اعترض القاضي عبد الجبار ، وقال الفرق بين تأخير بيان النسخ وتاخير بيان المجمل هو ان تاخير بيان النسخ ممالا يخل بالتمكن من الفعل في وقته ؛ بخلاف بيان صفة العباده ، فانه لا يتاتي معه فعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها .

والفرق بين تأخير تخصيص بيان العموم وتاخير بيان النسخ من وجهين .

الاول: أن الخطاب المطلق الذي اريد نسخه معـــلوم ان حكمة مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف ، ولاكذلك المخصوص .

الثاني : ن تأخير بيان تخصيص العموم ، مع تجويز اخراج بعض الاشخاص منه من غير تعيين مما يوجب الشك في كل واحد من اشخاص المكلفين ، هل هو مراد بالخطاب ام لا ،ولا كذلك في تاخير بيان النسخ .

وجواب الفرق بين الاجمال والنسخ ان وقت العبادة انما هو وقت دعـــو الحاجة اليها ، لا قبل ذلك، ووقت الحاجة اليها فالبيان لا يكون متاخرا عنه ، فلا يلزم من تاخير بيان صفة العبادة عنها في غير وقتها ووجوده فى وقتها تعذر الاتيان بالعبادة في وقتها .

وجواب الفرق الاول بين العموم والنسخ هو ان حكم الخطاب المطلق ؛ وان علم ارتفاعه بانقطاع التكليف ، فذلك مما يعم التخصيص والنسخ ؛ لعلمنا بانقطاع

التكليف بالموت في الحالتين . وانما الخلاف فيما قبل حالة الموت ، مع وجود الدليل الظاهر المتناول لكل الاشخاص واللفظ الظهر المتناول لجميع اوقات الحياة . وعند ذلك ، اذا جاز رفع حكم الخطاب الظاهر المتناول لجميع الاوقات ، مع فرض الحياة والتمكن منه غير دليل مبين في الحال جاز تخصيص بعض من تناوله اللفظ بظهوره مع التمكن من غير دليل مبين في الحال ايضا، لتعذر الفرق بين الحالتين .

وجواب الفرق الثاني ان تأخير بيان التخصيص ، وان اوجب التردد في كل واحد من اشخاص المكلفين انه داخل تحت الخطاب ام لا ؛ فتأخير بيان النسخ عندما إذا امر بعبادة متكررة في كل يوم مما يوجب التردد في ان العبادة في كل يوم عدا اليوم الاول . هل هي داخلة تحت الخطاب العام لجميع الايام ام لا واذا جاز ذلك في احد الطرفين ، جاز في الطرف الآخر ضرورة تعذر الفرق .

وكذلك: ايضا فانه اذا امر بعبادة في وقت مستقبل امراً عاماً فان ما من شخص الا ويحتمل اخترامه قبل دخول ذلك الوقت ؛ ويخرج بذلك عن دخوله تحت الخطاب العام . وذلك مما يوجب التردد في كل واحد واحد من الاشخاص هل هو داخل تحت ذلك الخطاب اذا لم يرد البيان به؛ ومع ذلك فانه غير ممتنع اجماعا .

شبه المخالفين منها ما يختص بتأخير بيان المجمل ، ومنها مايختص بتأخير بيان ماله ظاهر اريد به غير ما هو ظاهر فيه .

اما الشبه الخاصة بالمجمل فشبهتان :

الاولى انه لافرق بين الخطاب باللفظ المجمل الذي لا يعرف له مدلول من غير بيان ، وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان . وعند ذلك .

فاما ان يقال بحسن المخاطبة بهما ، او بأحدهما دون الآخر اولا بواحدمنهما :

الاول : يلزم منه حسن المخاطبة بما وضعه مع نفسه من غير بيان ، وهو في غاية الجاهلة .

والثاني ايضا ممتنع لعدم الاولوية ، والثالث هو المطلوب .

الشبهة الثانية : ان المقصود من الخطاب انما هو التفاهم والمجمل الذي لايعرف مدلوله من غير بيان له في الحال لايحصل منه التفاهم ، فلا يكون مفيداً ؛ وما لا فائدة فيه لا تحسن المخاطبة به لكونه لغواً ، وهو قبيح من الشارع كما لوخاطب بكلمات مهملة لم توضع في اللغة من اللغات لمعنى على ان يبين المراد منها بعدذلك .

واما الشبهة الخاصة بما استعمل من الظواهر في غيرما هو ظاهر فيه فثلاث شبه

الاولى : انه ان جاز الخطاب بمثل ذلك من غير بيان له في الحال ، فاما ان يقال بجواز تأخير بيانه الى مدة معينة ، فهو تحكم لم يقل به قائل. وان كان ذلك الى غير نهاية ، فيلزم منه بقاء المكلف عاملا ابداً بعموم قد اريد به الخصوص ؛ وهو في غاية التجهيل .

الثانية : انه اذا خاطب الشارع بما يريد به غير ظاهره ، فاما ان لا يكون مخاطبا لنا في الحال أو يكون مخاطباً لنا به حالا :

الاول خلاف الاجماع ، وان كان الثاني ، فلا بد وان يكون قاصداً لتفهيمنا بخطابه حالا ، والا اخرج عن كونه مخاطباً لنا حالا ، وهو خلاف الفرض .

وبيان لزوم ذلك ان المعقول من قول القائل « خاطب فلان فلانا » انه قصدا تفهيم كلامه له . واذا كان قاصدا للتفهيم في الحال ، فان قصد تفهيم ما هو الظاهر من كلامه فقد قصد تجهيلنا ، وهو قبيح ، وان قصد تفهيم ما هو المراد منه فقد قصد ما لا سبيل لنا اليه دون البيان ، وهو ايضاً قبيح .

الثالثة : انه لو جاز أن يخاطبنا بالعموم ويريد به الخصوص من غير بيان له في الحال ، لتعذر معرفة المراد من كلامه مطلقا ، وذلك لان مامن لفظ يبين به المراد الا ويجوز ان يكون قد أراد به غير (ماهو) الظاهر منه ولم يبينه لنا ، وذلك مما يخل بمقصود الخطاب مطلقا ، وهو ممتنع .

والجواب عن الشبهة الاولى بالفرق وهو ان اللفظ المجمل ، وان لم يعلم منه المراد بعينه ؛ فقد علم المكلف انه مخاطب باحد مدلولاته المعينة المفهومة له ، وبذلك يتحقق اعتقاده للوجوب والعزم على الفعل بتقدير البيان والتعيين ، فكان مفيدا بخلاف الخطاب ؛ بما لا يفهم منه شيء أصلا ، كما فرضوه .

وبهذا يكون جواب الشبهة الثانية

وعن الشبهة الثالثة : ان تأخير البيان انما يجوز الى الوقت الذي تدعو الحاجة فيه البيان . وذلك لا يكون الا معيناً في علم الله تعالى . ويجوز ان يكون معلوما للرسول باعلام الله تعالى (له) وعند ذلك فاي وقت وجب على المكلف العمل

بمدلول اللفظ فيه ، فذلك هو وقت الحاجة الى البيان ، والبيان لا يكون إذ ذاك متأخرا لما فيه من تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وقبل وقت الوجوب، فلاعمل للمكلف ، حتى يقال بانه عامل بعموم أريد الخصوص ، بل عايته أنة يعتقد ذلك ولا امتناع فيه كما لو أمر بعبادة متكررة كل يوم ، فانه لا يمتنع اعتقاده لعموم ذلك في جميع الايام ،مع جواز نسخها في المستقبل وإن لم يرد بذلك بيان ، وكل مايعتذر به في النسخ فهو عذر لنا ههنا .

وعن الشبهه الرابعة من وجهين :

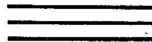
الاول انه ، وان لزم من كونه مخاطبا لنا ان يكون قاصدا لتفهيمنا في الحال، لكن لا لنفس ما هو الظاهر من كلامه فقط ؛ بل يفهم ما هو الظاهر من كلامه مع تجويز تخصيصه ، وليس في ذلك تجهيل ولا احالة . وذلك مما لايمنع ورود المخصص بعد دلك ، والا لما كان مجوز التخصيص ، ، وهو خلاف الفرض .

الثاني : انه يلزم على ما ذكروه ، الخطاب مما علم الله انه سينسخه ، فان جميع ماذكر من الاقسام بعينها متحققة فيه، ومع ذلك جاز الخطاب به مع تأخير بيانه

وعن الخامسة من وجهين .

الاول: انه لا يمتنع ان يكون البيان. اما بدليل قاطع لايسوغ فيه احتمال التأويل او ظني اقترن به من القرائن ما اوجب العلم بمدلول كلامه .

الثاني : انه يلزم على ماذكروه ، الخطاب الوارد الذي علم الله نسخ حكمه مع تاخير البيان عنه والجواب يكون متحدا .



الذى منعوا من تأخير بيان المراد من الخطاب عن وقت الخطاب .

اختلفوا : في جواز تأخير تبليغ ما أوحي به الى النبي ﷺ ، من الاحكام والعبادات الىوقت الحاجة اليه .

واكثر المحققين على جوازه ، وهو الحق لانه لو امتنع ؛ لم يخل .

اما ان يمتنع لذاته ، او المعنى من خارج ؛ الاول محال فانه لايلزمه منفرص وقوعة لذاتة محال ، وان كان ذلك لامر من خارج ، فالاصل عدمه .

كيف وان تاخيره يحتمل ان يكون فيه مصلحة في علم الله تقتضي التاخير .

ولهذا لو صرح الشارع بذلك ، لماكان ممتنعاً .

ويحتمل أن يكون فيه مفسدةمانعة من التاخيروليس أحد الامرين أولى من الآخر

فان قيل . الامتناع من التأخير انماهو المعنى خارج عن ذاته ، وهو قوله تعالى « يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك » وظاهر الامر للوجوب .

قولكم : يحتمل وجود مقسدة في التقديم ، ومصلحة في التاخير ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

قلنا : فهذا كما لايمكن معه الجزم بامتناع التاخير ، فلا يمكن معه الجزم بجواز التاخير الذى هو مذهبكم .

وجواب الاول : أنا . وان سلمنا أن قوله تعالى (بلغ) أمر ، ولكن لانسلم انه للوجوب (١) وان سلمنا انه للوجوب ؛ ولكن لا نسلم أن مطلق الامر يقتضى الفور ، على ما تقدم تقريره . وان سلمنا انه على الفور ، غيرانالا نسلم انه يتناول تبليغ الاحكام التي وقع الخلاف فيها ، وانما هو دال على تبليغ ما انزل من لفظ القرآن اذ هو المفهوم من لفظ المنزل .

وجواب الثاني انه اذا وقع التردد بين المصلحة والمفسدة ، تساقطا ، وبقيناعلى اصل الجواز العقلي .

---

٧ ـ الأمر في هذه الآية للوجوب قطعاً وليس من محل النزاع فيما تقتضيه صيغة الأمر اذ محله الامر المجرد من القرائن وهوا في الأية قد اقترن بالتهديد على الترك في قوله (وان لم تفعل فمابلغت رسالته) .

المسألة السادسة

الذين اتفقوا على امتناع تاخير البيان الى وقت الحاجة ، اختلفوا في جـواز اسماع الله تعالى للمكلف العام دون اسماعه للدليل المخصص له . (١)

فذهب الجبائي وابو الهذيل(٢) الى امتناع ذلك في الدليل المخصص السمعي ؛ وأجاز أن يسمعه العام المخصص بدليل العقل ، وان لم يعلم السامع دلالته على التخصيص.

وذهب ابو هاشم والنظام وأبو الحسين البصري الى جواز اسماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له، وسواء كان المخصص سمعيا أوعقليا ، وهو الحق لوجهين .

الاول : انا قد بينا جواز تأخير المخصص عن الخطاب اذا كان سمعيا ، مع ان عدم سماعه لعدمه في نفسه ، اتم من عدم سماعه مع وجوده في نفسه ، فاذا جاز تأخير المخصص ، فجواز تأخير اسماعه مع وجوده اولى .

الثاني : هو ان وقوع ذلك يدل على جوازه ، ودليله اسماع فاطمة قوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين » مع انها لم تسمع بقوله « نحن معاشر الأنبياء لانورث ، ماتركناه صدقة » الا بعد حين ، وكذلك اسمعت الصحابة قوله تعالى « اقتلوا المشركين » ولم يسمع اكثرهم الدليل المخصص للمجوس وهو قوله ﷺ (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) الا بعد حين ، الى وقائع كثيرة غير محصورة.

وكل مايتشبث به الخصوم في المنع من ذلك فغير خارج عما ذكرناه لهم من الشبه في المسألة المتقدمة وجوابها ماسبق مع أنه منتقض بجواز اسماع العام مع عدم معرفته بالدليل المخصص ، اذا كان عقلياً .

المسألة السابعة

اختلف المجوزون لتأخير البيان عن وقت الخطاب في جواز التدريج في البيان

فمنع منه قوم مصيراً منهم الى ان تخصيص البعض بالتنصيص على اخراجه دون غيره يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي ، وامتناع التنصيص بشيء آخر وهو

---

١ ــ خلافهم في جواز اسماع الله للمكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص له خلاف لا جدوى له بعد انقطاع الوحي فلا ينبغي الاشتغال بمثله .

٢ ــ ابو الهذيل هو محمد بن الهذيل بن عبد الله المعروف بالعلاف رأس في الاعتزال مات ٢٣٥ أو ٢٣٦ أو ٢٣٧ .

تجهيل للمكلف ، وانما ينتفي هذا التجهيل بالتخصيص على كل ماهو خارج عن العموم.

ومذهب المحققين منهم خلاف ذلك . ودليل جوازه ، وقوعه .

وبيان وقوعه ، قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فانه عام في كل سارق . ومع ذلك فان تخصيصه بما خصص به من ذكر نصاب السرقة أولا ، وعدم الشبهة ثانيا وقع على التدريج .

وكذلك قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) خصص أولا بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة ، ثم بذكر الامن في الطريق والسلامة من طلب الخفارة ثانياً .

وكذلك قوله تعالى (اقتلوا المشركين) اخرج منه أهل الذمة أولا ، ثم العسيف والمرأة ثانياً

وكذلك آية الميراث أخرج منها ميراث النبي ﷺ والقاتل والكافر ، وكل ذلك على التدريج ، الى غير ذلك من العمومات المخصصة . ولولا جوازه لما وقع.

والقول بان تخصيص البعض بالذكر يوهم نفي تخصيصه بشيء آخر ليس كذلك ، فان الاقتصار على الخطاب العام درن ذكر المخصص ، مع كونه ظاهراً في التعميم بلفظه ، اذا لم يوهم المنع من التخيصص ، فاخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه مع أنه لادلالة له على إثبات غير ذلك البعض بلفظه أولى أن لا يكون موهما لمنع التخصيص.

المسألة الثامنة

اذا ورد لفظ عام بعبادة أو غيرها ، قبل دخول وقت العمل به .

قال ابو بكر الصيرفي : يجب اعتقاد عمومه جزما قبل ظهور المخصص ، واذا ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد ، وهو خطأ : فان احتمال إرادة الخصوص به قائم ، ولهذا ؛ لو ظهر المخصص ؛ لما كان ذلك ممتنعاً ، ووجب اعتقاد الخصوص وماهذا شأنه فاعتقاد عمومه جزما قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه تركن النفس الى عدمه ؛ يكون ممتنعاً ، فاذا لابد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه ، ومع ذلك لانعرف خلافا بين الاصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص ، وعدم الظفر به ؛ لكن اختلفوا .

فذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الاصوليين الى امتناع العمل به واعتقاد

عمومه الا بعد القطع بانتفاء المخصص ، وإلا فالجزم بعمومه ، والعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع . قال : ومعرفة انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن ؛ وذلك بان تكون المسألة المتمسك بالعموم فيها مما كثر الخلاف فيها بين العلماء ، وطال النزاع فيما بينهم فيها، ولم يطلع أحد منهم على موجب للتخصيص، مع كثرة بحثهم واستقصائهم . ولو كان ثم شيء . لاستحال أن لايعرف عادة، ولانه لو كان المراد بالعموم الخصوص لاستحال أن لا ينصب الله تعالى عليه دليلا، ويبلغه للكلفين .

وذهب ابن سريج وإمام الحرمين والغزالي واكثر الاصوليين الى امتناع اشتراط القطع في ذلك وهو المختار .

وذلك . لانه لاطريق الى معرفة ذلك بغير البحث والسبر ، وهو غير يقيني ؛ والقول بانه لو كان ثم مخصص لاطلع عليه العلماء غير يقيني لجواز وجوده مع عدم اطلاع احد من العلماء عليه (١) وبتقدير اطلاع بعضهم عليه ، فنقله له ايضا غير قاطع ، بل غايته أن يكون ظنياً .

كيف وانه ليس كل ما ورد فيه العام مما كثر خوض العلماء فيه وبحثهم عنه ليصح ما قيل .

والقول بانه لو كان المراد بالعام الخصوص ، لنصب الله تعالى عليه دليلا ، غير مسلم (٢) وبتقدير نصبه للدليل ، لا نسلم لزوم اطلاع المكلفين عليه وبتقدير ذلك لانسلم لزوم نقلهم له، (٣) واذا لم يكن الى القطع بذلك طريق فلو شرط ذلك في العمل بالمعوم لتعطلت العمومات بأسرها .

وذا عرف ؛ انه لا بد من الظن بانتفاء المخصص ، فالحد الذى يجب العمل بالعموم عنده ان يبحث عن المخصص بحثا يغلب على ظنه عدمه وانه لو بحث عنه ثانيا وثالثاً ، كان بحثه غير مفيد .

وعلى هذا يكون الكلام في العمل بكل دليل مع معارضه .

---

١ ــ جواز وجود المخصص للعام مع عدم اطلاع احد من الأمة عليه ينافي عصمة الأمة في اجماعها . ويرده ايضاً حديث: «لاتزال طائفة من امتى قائمة على الحق» الحديث

٢ ــ يجاب عن منع الملازمة بأن نصب الأدلة على المراد مما أريد به غير ظاهره هــو مقتضى الحكمة فان ارادة الخصوص من اللفظ العام دون دليل تلبيس ينافي حكمة الله وعدله ورحمته بعباده .

٣ ــ لزوم الاطلاع على المخصص ونقله ولو من آحاد المكفين هو مقتضى عصمة الأمة والأحاديث الدالة على العصمة

الصّنف التاسع - في الظّاهر وتأويله

ويشتمل على مقدمة ومسائل .

اما المقدمة ، ففي تحقيق معنى الظاهر والتأويل .

اما الظاهر فهو في اللغة عبارة عن الواضح المنكشف ومنه يقال : ظهر الامر الفلاني ؛ اذا اتضح وانكشف ، وفي لسان المتشرعة ،قال الغزالي: اللفظ الظاهر هو الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع . وهو غير جامع مع اشتماله على زيادة مستغنى عنها، أما انه غير جامع، فلأنه يخرج منه مافيه اصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا . ولهذا يفرق بين قول القائل : ظن ، وغلبة ظن ، ولان غلبة الظن مافيه اصل الظن وزيادة .

واما اشتماله على الزيادة المستغنى عنها فهي قوله (من غـــير قطع) فان من ضرورة كونه مفيداً للظن ان لايكون قطعياً .

والحق في ذلك ان يقال . اللفظ الظاهر مادل على معنى بالوضع الاصلي، او العرفي، ويحتمل غيره احتمالا مرجوحاً .

وانما قلنا (مادل على معنى بالوضع الاصلي اوالعرفي) احترازا عن دلالته على المعنى الثاني ، اذا لم يصر عرفيا . كالفظ الاسد في الانسان وغيره .

وقولنا (ويحتمل غيره) احتراز عن القاطع الذي لايحتمل التأويل .

وقولنا احتمالا مرجوحاً) احتراز عن الالفاظ المشتركة .

وهو منقسم الى ما هو ظاهر بحكم الوضع الاصلي، كاطلاق لفظ الاسد بازاء الحيوان المخصوص ، والى ماهو ظاهر بحكم عرف الاستعمال، كاطلاق لفظ الغائط بازاء الخارج المخصوص من الانسان .

وأما التأويل ففي اللغة مأخوذ من آل يؤل ، أي رجع ؛ ومنه قوله تعالى « ابتغاء تأويله » أي ما يؤل اليه . ومنه يقال : تاول فلان الآية الفلانية، أي نظر الى ما يؤل اليه معناها .

وأما في اصطلاح المتشرعة ، قال الغزالي : التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر ؛ وهو غير صحيح

أما اولا ، فلأن التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه ؛ بل هو نفس حمل اللفظ عليه ، وفرق بين الامرين .

وأما ثانياً : فلانه غير جامع فانه يخرج منه التاويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه الى غيره بدليل قاطع غير ظني ؛ حيث قال : يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر .

وأما ثالثا : فلأنه اخذ في حد التأويل من حيث هو تاويل، وهو اعم من التاويل بدليل، ولهذا يقال تأويل بدليل وتأويل من غير دليل؛ فتعريف التأويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لايكون تعريفاً للتأويل المطلق ، اللهم الا ان يقال : انما اراد تعريف التاويل الصحيح دون غيره .

والحق في ذلك ان يقال ، اما التأويل ، من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان ، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له .

واما التاويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده .

وانما قلنا : (حمل اللفظ على غير مدلوله) احتراز ، عن حمله على نفس مدلوله.

وقولنا (الظاهر منه) احتراز عن صرف اللفظ المشترك من احد مدلوليه الى الآخر ، فانه لايسمى تاويلا .

وقولنا (مع احتماله له) احتراز عما اذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر الى مالا يحتمله اصلا ؛ فانه لايكون تأويلا صحيحاً .

وقولنا (بدليل يعضده) احترازاً عن التاويل من غير دليل ، فانه لايكون تاويلا صحيحاً ايضا .

وقولنا : (بدليل يعم القاطع والظني) وعلى هذا فالتاويل لايتطرق الى النص ولا الى المجمل ، وانما يتطرق الى ماكان ظاهراً لاغير . (١)

واذا عرف معنى التاويل فهو مقبول معمول به اذا تحقق مع شروطه . ولم يزل علماء الامصار في كل عصر من عهد الصحابة الى زمننا عاملين به من غير نكير .

---

١ ـ ذكر ابن تيمية للتأويل ثلاثة معان ، وأوضح كلا منها بالأمثلة فانظرها في التدمرية والحموية وغيرهما من كتبه .

وشروطه ان يكون الناظر المتأول اهلا لذلك ، وأن يكون اللفظ قابلا للتأويل بان يكون اللفظ ظاهراً فيما صرف عنه محتملا لما صرف اليه . وان يكون الدليل الصارف للفظ مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه الى غيره . والا فبتقدير ان يكون مرجوحا . لايكون صارفا ولامعمولا به اتفاقا.

وان كان مساويا لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح ، فغايته ايجاب التردد بين الاحتمالين على السوية، ولايكون ذلك تاويلا غيرانه يكتفى بذلك من المعترض اذا كان قصده ايقاف دلالة المستدل ، ولا يكتفى به من المستدل دون ظهوره ، وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب ان يكون التاويل .

وتمام كشف ذلك بمسائل ثمان

المسألة الأولى

قوله ﷺ لغيلان وقد اسلم على عشر نسوة « امسك اربعا ، وفارق سائرهن » (١)

وقوله لفيروز الديلمي ، وقد اسلم على اختين « امسك ايتهما شئت ، وفارق الاخرى » (٢)

امر بالامساك ، وهو ظاهر في استصحاب النكاح ، وقد تاوله أصحاب أبي حنيفة بثلاث تاويلات .

الاول انهم قالوا ؛ يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء للنكاح ، ويكون معنى قوله « أمسك اربعاً » أي انكح منهن اربعاً . واراد بقوله: (وفارق سائرهن) لاتنكحهن .

---

١ ـ رواه احمد والترمذي وابن ماجه من طريق عبدالله بن عمر بلفظ (اسلم غيلان الثقفي وتحته عشر نسوة في الجاهلية فأسلمن معه فأمره النبي ﷺ أن يختار منهن أربعاً . قال البخاري هذا الحديث غير محفوظ . وحكم أبو حاتم وأبو زرعة بأن المرسل أصح وصححه الحاكم وابن حبان . انظر الكلام عليه في تلخيص الحبير

٢ ـ رواه الشافعي وأحمد وابو داود وابن ماجه والترمذي من طريق الضحاك ابن فيروز الديلمي عن ابيه . أنه قال اسلمت وعندي امرأتان أختان فأمرني النبي ﷺ أن اطلق احداهما . وفي لفظ للترمذي اختر ايتهما شئت » صححه ابن حبان والدرقطني والبيهقي وحسنه الترمذي واعله البخاري والعقيلي . انظر تلخيص الحبير .

الثاني انهم قالوا يحتمل ان النكاح في الصورتين كان واقعافي ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وتحريم نكاح الاختين ، فكان ذلك واقعاً على وجه الصحة ، والباطل من انكحة الكفار ليس الاما كان مخالفاً لما ورد به الشرع حال وقوعها ،

الثالث انهم قالوا : يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النساء .

وهذه التأويلات . وان كانت منقدحة عقلا ، غير ان ما اقترن بلفظ الامساك من القرائن دارئة لها . اما التأويل الاول فمن وجوه .

الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ (الامساك) انما هو الاستدامة دون التجديد.

الثاني : انه فوض الامساك والفراق الى خيرة الزواج ، وهما غير واقعين بخيرله عند هم ، لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا الزوجة .

الثالث : أنه لم يذكر شروط النكاح مع دعو الحاجة الي معرفة ذلك لقرب عهدهم بالاسلام .

الرابع : انه امر الزوح بامساك أربع من العشر ، وواحدة من الاختين ، ومفارقة الباقي والامر اماللوجوب ، او الندب ظاهراً على ماتقدم ، وحصر التزويج في العشرة وفي الاختين ليس واجبا ولا مندوبا والمفارقة ليست من فعل الزوج ، حتى يكون الامر متعلقا بها .

الخامس : هو ان الظاهر من الزوح المامور انما هو امتثال امر النبى ، ﷺ بالامساك ، ولم ينقل احد من الرواة تجديد النكاح في الصور المذكورة .

السادس : هو ان الزوج انما سال عن الامساك بمعنى الاستدامة لا بمعنى تجديد النكاح ، وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح . والاصل في جواب الرسول ﷺ أن يكون مطابقاً للسؤال .

واما التأويل الثاني فبعيد ايضا ، لانه لو لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الأربع عادة ، وعن الجمع بين الاختين ، ولم ينقل عن احد الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ، ولو وقع لنقل .

وقوله تعالى « وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف » قال اهل التفسير المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي ﷺ ولهذا قال (انه كان فاحشة ومقتاً ، وساء سبيلا) .

وأما التأويل الثالث فيدرؤه قوله ﷺ لزوج الاختين « امسك ايتهما شئت ؛ وفارق الاخرى » وقوله لو احد كان قد اسلم على خمس نسوة « اختر منهن اربعا وفارق واحدة »(١) قال المأمور بذلك. فعمدت الى اقدمهن عندي؛ ففارقتها .

المسألة الثانية

ومن جملة التأويلات البعيدة مايقوله اصحاب ابي حنيفة في قوله ﷺ (في اربعين شاة شاة »(٢) من ان المراد به مقدار قيمة الشاة ؛ وذلك لأن قوله (في اربعين شاة شاة) قوي الظهور في وجوب الشاة عيناً ، حيث انه خصصها بالذكر . ولا بد في ذلك من اضمار حكم، وهو اما الندب؛ أو الوجوب، واضمار الندب ممتنع لعدم اختصاص الشاة الواحده من النصاب به فلم يبق غير الواجب .

ولا يخفى أنه يلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمة الشاة بناء على ان المقصود إنما هو دفع حاجات الفقراء وسد خلاتهم جواز دفع القيمة، وفيه رفع الحكم ، وهو وجوب الشاة بما استنبط منه من العلة ، وهي دفع حاجات الفقراء واستنباط العلة من الحكم(٣)، اذا كانت موجبة لرفعه، كانت باطلة .

ومما يلتحق من التأويلات بهذا التأويل(٤) مايقوله بعض الناس في قوله تعالى: (انما الصدقات للفقراء والمساكين) الآية ، من جواز الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود من الآية إنما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة؛ لادفع

١ ــ الحديث عند الشافعي عن نوفل بن معاوية أنه أسلم وتحته خمس نسوة فقال له النبي ﷺ امسك أربعا وفارق الأخرى » وفي سنده رجل مجهول .

٢ ــ هذا معنى جزء من حديث رواه أحمد والبخاري وابو داود والنسائي من طريق أنس أن إبا بكر كتب لهم ان هذه فرائض الصدقه التي فرض رسول الله ﷺ » الحديث .

٣ ــ واستنباط العلة من الحكم ـ هذا من اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير والعلة المستنبطة من الحكم ـ ولو عبر بهذا لكان انسب لما ذكر بعد .

٤ ــ أى في البعد .

الحاجة عن الكل ، لأن الآية (١) ظاهرة في استحقاق جميع الاصناف المذكورة للصدقة ، حيث انه أضافها اليهم بلام التمليك في عطف البعض على البعض بواو التشريك ، وما استنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعاً لحكم المستنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعاً لحكم المستنبط منه ، فـلايكون صحيحا .

وما يقال من ان مقصودالآيةإنما هوبيان مصارف الزكاة وشروط الاستحقاق ، فنحن وان سلمنا كون ذلك مقصودا من الآية،فلانسلم أنه لا مقصود منهاسواه ؛ ولا منافاة بين كون ذلك مقصودا، وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا، وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة بلام التمليك ، والعطف بواو التشريك .

ويقرب من هذا التأويل أيضا ما يقوله أصحاب أبي حنيفة في قوله تعالى : (فاطعام ستين مسكينا) من ان المراد به إطعام طعام ستين مسكينا ، مصيرا منهم الى المقصود إنما هو دفع الحاجة . ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا ودفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما ، وهوبعيد أيضاً . وذلك لان قولهتعالى (فاطعام) فعل لا بد له من مفعول يتعدى اليه . وقوله (ستين مسكيناً) صالح أن يكون مفعول الأطعام . وهو مما يمكن الاستغناء به مع ظهوره . والطعام وان كان صالحا ان يكون هو مفعول الاطعام الاانه غيرظاهر ومسكوت عنه . فتقدير حذف المظهر . واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة والواجب عكسه . واذ كان ذلك ظاهرا في وجوب رعايه العدد فيا استنبط منه يكون موجباً لرفعه فكان ممتنعا، كيف وانهلا يبعد أن يقصد الشارع معذلك رعاية العدد دفعاً لحاجة ستين مسكينا . نظرا للمكفر بما يناله من دعائهم له . واغتنامه لبركتهم . (٢)

وقلما يخلو جمع من المسلمين عن ولي من أولياء الله تعـالي يكون مستجاب الدعوة . مغتنم الهمة . وذلك في الواحد المعين مما يندر .

---

٥ ــ لأن الآية ـ الخ تعليل لبعد هذا التأويل .

٦ ــ واغتنامه لبركتهم ، أي لبركة دعائهم له من أجل مواساته لهم .

قوله . ﷺ (أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها، فنكاحها باطل باطل باطل)(١) ، صدر الكلام (بأي وما) في معرض الشرط والجزاء، وذلك من أبلــغ ادوات العموم عند القائلين به ، واكده بالبطلان مرة بعد مرة ثلاث مرات ، وهو من ابلغ ما يدل به الفصيح المصقع على التعميم والبطلان .

وقد طرق اليه اصحاب ابي حنيفة ثلاث تأويلات .

الاول : انه يحتمل انه اراد بالمراة الصغيرة .

الثاني : انه وان اراد بها الكبيرة . فيحتمل انه ارادبه الامة والمكاتبة ، .

الثالث : انه يحتمل انه اراد ببطلان النكاح ، مصيره الى البطلان غالبــا . بتقدير اعتراض الاولياء عليها . اذا زوجت نفسها من غير كفؤ .

وهذه التاويلات . مما لا يمكن المصير اليها في صرف هذا العموم القوي المقارب للقطع . عن ظاهره

اما الحمل على الصغيرة فمن جهة انها لا تسمى امراة في وضع اللسان . ولان النبي ﷺ حكم بالبطلان ، ونكاح الصغيرة لنفسها دون اذن وليها صحيح عندهم ، موقوف على اجازة الولي .

واما الحمل على الأمة فيدرأه قوله ﷺ (فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها) ومهر الامة ليس لها بل لسيدها .

واما الحمل على المكاتبة فبعيد ايضا من جهة انها بالنسبة الى جنس النساء نادرة واللفظ المذكور من اقوى مراتب العموم؛ وليس من الكلام العربي اطلاق ماهذا شأنه ، وارادة ماهو في غاية الندرة والشذوذ . ولهــذا فانه لوقال السيد لعبده (ايما امراة لقيتها اليوم فاعطها درهما) وقال (انما اردت به المكاتبة) كان منسوبا الى الالغاز في القول وهجر الكلام ، وعلى هذا . فلا نسلم صحة الاستثناء بحيث لايبقى غير الاقل النادر من المستثنى منه كما سبق تقريره ، ولا فرق بين البابين .

---

١ ــ جزء من حديث رواه ابو داود الطيالسي وأبو عوانه وابن حبان والحاكم وحسنه الترمذي؛ وأعل بالارسال، وقول ابن جريج ثم لقيت الزهري فسألته عنه فانكره .

واما حمل بطلان النكاح على مصيره الى البطلان . فبعيد من وجهين .

الاول ان مصير العقد الى البطلان : من اندر ما يقع : والتعبير باسم الشيء عما يؤول اليه . انما يصح فيا اذا كان المآل اليه قطعاً : كما في قوله تعالى : (انك ميت وانهم ميتون) او غالبا كما في تسمية العصير خمرا في قوله تعالى (اراني اعصر خمرا)

الثاني قوله (فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها) .

ولو كان العقد واقعاً صحيحا . لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال .

المسألة الرابعة

ومن التأويلات البعيدة قول أصحاب أبي حنيفة في قوله ﷺ (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) ان المراد به صوم القضاء والنذر، من حيث(١) ان الصوم نكرة وقد دخل عليه حرف النفي : فكان ظاهر العموم في كل صوم: والمتبادر الى الفهم من لفظ الصوم انما هو الصوم الاصلى المتخاطب به في اللغات وهو الفرض والتطوع (٢)دون ما وجوبه بعارض، ووقوعه نادر : وهو القضاء والنذر .

ولايخفى ان اطلاق ما هو قوى في العموم. وارادة ماهو العارض البعيد النادر واخراج الاصل الغالب منه . الغاز في القول .

ولهذا فانه لو قال السيد لعبده (من دخل داري من اقاربي اكرمه) وقال انما اردت قرابة السبب دون النسب ، او ذوات الارحام البعيدة دون العصبات القريبة : كان قوله منكرا مستبعدا : لكنه مع ذلك لا ينتهض في البعد الى بعد التاويل في حمل الخبر السابق على الامة والمكاتبة .

---

١ ـــ من حيث . الخ تعليل لبعد ماتقدم من تاويل أصحاب ابي حنيفه للحديث

٢ ـــ لكن دل حديث عائشة الذي رواه الجماعة الا البخاري على استثناء صيام التطوع فلا يجب فيه تبييت النية .

المسألة الخامسة

ومن التأويلات البعيدة ايضا تاويل قـوله ﷺ (من ملك ذا رحم محرم عتق عليه) (١)فان ظهور وروده لتاسيس قاعدة ؛ وتمهيد اصل، في سياق الشرط والجزاء، والتنبيه على حرمة الرحم المحرم ، وصلته قوى الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم محرم، وذلك مما يمتنع معه التاويل بالحمل على الاصول والفصول ، دون غيرهم لانهم قد امتازوا بكونهم على عمود النسب عن غيرهم ممن هو على حواشيه من الارحام ، وذلك موجب لاختصاصهم بالتنصيص عليهم ؛ اظهارا لشرف قربهم ونسابتهم ، فلو كان القصد متعلقا بهم دون غيرهم بالذكر ، لما عدل عن التنصيص عليهم الي مايعم، لما فيه من اسقاط حرمتهم واهمال خاصيتهم ، ولذلك، فانه لو قال السيد لعبده (أكرم الناس) قاصد الاكرام ابويه لا غير كان ذلك من الاقوال المهجورة المستبعدة .

المسألة السادسة

ومن التاويلات البعيدة تاويل ابي حنيفة في قوله تعالى (واعلموا انما غنمتم من شيء ؛ فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى) حيث انه قال باعتبار الحاجة مع القرابة وحرمان من ليس بمحتاج من ذوي القربى ، وهو بعيد جدا ، لان الاية ظاهرة في اضافة الخمس الى كل ذوي القربى، بلام التمليك والاستحقاق مومئة الى ان مناط الاستحقاق هو القرابة (٢) فانها مناسبة للاستحقاق ، اظهارا لشرفها وابانة لخطرها . وحيث رتب الاستحقاق على ذكرها في الآية ، كان ذلك ايماء الى العليل بها ، فالمصير بعد ذلك الى اعتبار الحاجة يكون تخصيصاً للعموم . وتركا لماظهر كونه علة ،ومى اليها في الآية . وهو صفة القرابة . وتعليلا بالحاجة المسكوت عنها . وهو في غاية البعد .

---

١ ـ رواه احمد وابو داود والترمذي وابن ماجـه من طريق الحسن عن سمرة ، وطعن فيه بمـا في سماع الحسن من سمرة من الخلاف ، وبأن شعبة رواه عن قتادة عن الحسن مرسلا وحماد هو الذي رواه عن قتادة عن الحسن عن سمره متصلا وشعبة احفظ من حماد، وأيضاً بقول ابن المديني فيه إنه حديث منكر وقول البخاري فيه لا يصح .

٢ ـ لكن خصها الحديث ببني هاشم وبني المطلب دون بني نوفل وبني عبد شمس .

فان قيل : ما ذكرتموه بعينه لازم على قول الشافعي . باعتبار الحاجة مع اليتم في سياق الاية .

قلنا : المختار من قول الشافعي انما هو عدم اعتبار الحاجة مع اليتم . وبتقدير القول بذلك . فاعتبار الحاجة انما كان لان لفظ اليتم مع قرينة اعطاء المال مشعر بها . فاعتبارها يكون اعتبارا لما دل عليه لفظ الآية ، لانه الغاء له واليتم بمجرده عن اقتران الحاجة به . غير صالح للتعليل . بخلاف القرابة فان القرابة بمجردها مناسبة للاكرام باستحقاق خمس الخمس(١) كما ذكرناه. فاعتبار الحاجة معها يكون تركا للعمل بما ظهر كونه علة وعمل بغيره وهو مناقضة لا تأويل .

المسألة السابعة

ومن التاويلات البعيدة ايضاً مصير قوم الى ان قوله ﷺ « فيما سقت السماء العشر . وفيما سقي بنضح اودالية نصف العشر (٢) ليس بحجة في ايجاب العشر ونصف العشر في الخضروات . لان المقصود الذي سيق الكلام لاجله انما هو الفرق بين العشر ونصف العشر . لا بيان ما يجب فيه العشر ونصف العشر ؛ وهو بعيد ايضاً . لان اللفظ عام في كل ماسقت السماء وسقي بنضح اودالية بوضع اللغة عند القائلين به، وكون ذلك مما يقصد به العشر ونصف العشر غير مانع من قصد التعميم اذ لا منافاة بينهما . اللهم الا ان يبين ان الخبر لم يرد الا لقصد الفرق ، وذلك مما لا سبيل اليه .

---

١ ــ اما ان القرابة مناسبة بمجردها للعطاء من الخمس فسلم ، واما ان قدر الاستحقاق خمس الخمس فيحتاج الى دليل آخر سوى مجرد القرابة .

٢ ــ رواه الجماعة الامسلما من طريق ابن عمر بلفظ « فيما سقت السماء والعيون اوكان عثرياً العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر » ورواه احمد ومسلم والنسائي وابو داود من طريق جابر بمعناه .

ومن أبعد التاويلات مايقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين » من ان المراد به الغسل ، وهو في غاية البعد (١) لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من التشريك بين الرؤوس والارجل في المسح من غير ضرورة .

فان قيل . العطف انما هو على الوجوه واليدين في أول الآية . وذلك موجب للتشريك في الغسل، وبيان ذلك من وجهين .

الاول : قوله تعالى « الى الكعبين » قدر المأمور به من الكعبين كما قدر غسل اليدين الى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدرا كمسح الراس .

الثاني : ماورد من القراءة بالنصب من قوله تعالى « وارجلكم » وذلك يدل على العطف على الأيدي دون الرؤوس .

واما الكسر فانما كان بسبب المجاورة ، فانها موجبة لاستتباع المجاور ، ومنه قول امرىء القيس .

كأن ثبيرا في عرانين ويله * كبير اناس في بجاد مزمل

كسر (مزمل) استتباعاً لما قبله، وإلا فحقه ان يكون مرفوعاً لكونه وصف (كبير) وان سلمنا ان الأرجل معطوفة على الرؤوس غير انه ليس من شرط العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه ، بل في اصله كما سبق تقريره ، وذلك مما قد وقع الاشتراك فيه ، فان الغسل والمسح قد اشتركا في ان كل واحد منهما فيه امساس العضو بالماء وان افترقا في خصوص المسح والغسل وذلك كاف في صحة العطف ، ودليله قول الشاعر :

ولقد رايتك في الوغى * متقلداً سيفاً ورمحاً

عطف الرمح على التقلد بالسيف ، وان كان الرمح لا يتقلد وانما يعتقل به ، لاشتراكهما في اصل الحمل .

---

١ ــ انظر ما ذكره ابن جرير وابن كثير في تفسيرهما لقوله تعالى (وامسحوا برءوسكم وارجلكم) وكلام شارح الطحاوية عند ذكر الأدلة على مشروعية المسح على الخفين .

وكذلك عطف الشاعر الماء على التبن في قوله : (علفتها تبنا وماء باردا) .(١) والماء لا يعلف لاشتراكهما في اصل التناول .

والجواب ، قولهم ان العطف انما هو على الايدي ؛ فابعد من كل بعيد لما فيه من ترك العطف على ما يلي المعطوف الى ما يليه . واما التقدير بالكعبين فمما لا يمنع من العطف على الرؤوس الممسوحة ؛ وان لم يكن مسح الرؤوس مقدراً في الآية كما عطف على الايدي على الوجوه في حكم الغسل ، وان كان غسل اليدين مقدرا وغسل الوجوه غير مقدر .

واما القراءة بالنصب ، فانما كان ذلك عطفاً على الموضع ،وذلك لان الرؤوس في موضع النصب بوقوع الفعل عليها ، غير انه لمادخل الخافض على الرؤوس ، اوجب الكسر ، ومنه قول الشاعر .

معاوي إننا بشر فأسجح * فلسنا بالجبال ولا الحديدا

عطف (الحديد) على موضع (الجبال) اذهي في موضع نصب ، غير انها خفضت بدخول الجار عليها

قولهم إن الكسر بسبب المجاورة انما يصح اذا لم يكن بين المتجاورين فاصل كما ذكروه من الشعر ، واما اذا فصل بينهما حرف العطف فلا. وان سلم اجوازه، غير انه مما لا يتحمل الا لضرورة الشعر ؛ فلاينتهض موجباًلاتباعه،وترك مااوجبه العطف . ومثل ذلك ، وان ورد في النثر كما في قولهم (جحر ضب خرب وماء شن بارد) فمن النوادر الشاذة التي لا يقاس عليها .

قولهم . ان العطف وان وقع على الرؤوس ، فذلك غير موجب لاشتراك في تفاصيل حكم المعطوف عليه .

قلنا : هذا هو الاصل ، وانما يصار الى خلافه لدليل،ولا دليل ، وانماذكرنا هذه النبذة من مسائل التأويلات لتدرب المبتدئين بالنظر في امثالها .

وبالجملة ، فالمتبع في ذلك انما هو نظر المجتهد في كل مسألة فعليه اتباع مااوجبه ظنه.

---

١ ـ تمامه (حتى شتتت همالة عيناها) انظر هذا البيت وما معه من الأبيات في باب الحذف والاختصار من تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة .

القسم الثاني في دلالة غير المنظوم

وهو مادلالته لا بصريح صيغته ووضعه، وذلك لا يخلو : اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم ؛ أو غير مقصود :

فان كان مقصودا ؛ فلا يخلو .

اما ان يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه ، أولا يتوقف .

فان توقف ؛ فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء ،

وان لم يتوقف فلا يخلو .

اما أن يكون مفهوما في محل تناوله اللفظ نطقاً أولا فيه .

فان كان الاول : فتسمى دلالته دلالة التنبيه والايماء ،

وان كان الثاني: فتسمى دلالته دلالة المفهوم .

واما ان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاشارة فهذه أربعة أنواع .

النوع الاول ـ دلالة الاقتضاء

وهي ماكان المدلول فيه مضمرا ، اما لضرورة صدق المتكلم ، واما لصحة وقوع الملفوظ به .

فان كان الاول: فهو كقوله ، ﷺ «رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وقوله عليه السلام (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) وقوله عليه السلام (لا عمل الا بنيه) (١) فان رفع الصوم والخطأ والعمل مع تحققه ممتنع ، فلا بد من اضمار نفي حكم يمكن نفيه ، كنفي المؤاخذة والعقاب في الخبر الاول، ونفي الصحة أو الكمال في الخبر الثاني، ونفي الفائدة والجدوى في الخبر الثالث ضرورة صدق الخبر .

---

١ ــ الحديث معناه صحيح وقد روى بالفاظ عدة منها انما الاعمال بالنيات ، (والاعمال بالنيات) (والاعمال بالنية) وقد ذكر كثيرا منها ابن حجر في فتح الباري وليس من بينها (لا عمل الا بنية) .

واما ان كان لصحة الملفوظ به، فاما ان تتوقف صحته عليه عقلا أو شرعاً.

فان كان الاول : فكقوله تعالى (واسأل القرية) فانه لا بـد من اضمار أهل القرية لصحة الملفوظ به عقلاً (١) .

وان كان الثاني : فكقول القائل لغيره (اعتق عبدك عني على ألف) فانـه يستدعي تقدير سابقة انتقال الملك اليه ضرورة توقف العتق الشرعي عليه .

النوع الثـاني ـ دلالة التنبيه والإيماء

وهي خمسة أصناف ؛ وسيأتي ذكرها في القياس .

النوع الثالث ـ دلالة الاشارة

وذلك كما في قوله ﷺ في حق النساء (النساء ناقصات عقل ودين) فقيل له (يارسول الله ، مانقصان دينهن ؟ ـ قال تمكث احداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصلى ، ولا تصوم) (٢) فهذا الخبر انما سيق لبيان نقصان دينهن ، لا لبيان اكثر الحيض وأقل الطهر ، ومع ذلك لزم منـه ان يكون اكثر الحيض خمسة عشر يوما ، واقل الطهر كذلك ، لانه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن ، ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوما لذكره،

وكذلك دلالة مجموع قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وقوله تعالى (وفصاله في عامين) على ان أقل مدة الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصودا من اللفظ .

وكذلك قوله تعالى (فالآن باشروهن) أباح المباشرة ممتدة الى طلوع الفجر، بقوله (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) وكان بيان ذلك هو المقصود ، ومع ذلك لزم منه أن من جامع في ليل رمضان ، وأصبح جنبا لم يفسد صومه ، لان من جامع في آخر الليل، لا بد من تأخر غسله الى النهار ، فلو كان ذلك مما يفسد الصوم لما أبيح الجماع في آخر جزء من الليل . ومع ذلك فانه لم يقع مقصودا من الكلام الى نظائره .

---

١٦ ـ واسأل القرية ـ انظر ٤٥ ج ١

١٧ ـ الحديث مثل به الأصوليون لما يدل على معان ثانوية، واستدل به الفقهاء على اكثر مدة الحيض واقل مدة الطهر ، وقد انكره غير واحد وقال لا اصل له. انظر تلخيص الحبير، وكشف الخفا .

النوع الرابع المفهوم

ولا بد من النظر في معناه وأصنافه قبل الحجاج في نفيه وإثباته .

أما معناه ، فاعلم ان المفهوم مقابل للمنطوق ، والمنطوق أصل للمفهوم ؛ فلا بد من تحقيقه أولا ، ثم العود الى تحقيق معنى المفهوم ثانياً .

فنقول اما المنطوق ، فقد قال بعضهم (هو ما فهم من اللفظ في محل النطق) ، وليس بصحيح ، فان الاحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في محل النطق ، ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ ، فالواجب أن يقال : (المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق) .

وذلك كما في وجوب الزكاة المفهوم من قوله ﷺ « في الغنم السائمة زكاة » وكتحريم التأفيف للوالدين من قوله تعالى ﴿ ولا تقل لهما اف ﴾ الى نظائره.

وأما المفهوم (فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق) ؛ والمنطوق، وان كان مفهوماً من اللفظ ، غير انه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً ، خص باسم المنطوق ، وبقي ماعداه معرفاً بالمعنى العام المشترك ، تمييزاً بين الأمرين .

واذا عرف معنى المفهوم ، فهو ينقسم الى ما يسمى مفهوم الموافقة .

والى ما يسمى مفهوم المخالفة .

أما مفهوم الموافقة فما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق ؛ ويسمى ايضاً فحوي الخطاب ولحن الخطاب ، والمراد به معنى الخطاب ومنه قوله تعالى (ولتعرفنهم في لحن القول) اي في معناه .

وقد يطلق اللحن ويراد به اللغة، ومنه يقال (لحن فلان بلحنه) اذا تكلم بلغته .

وقد يطلق: ويراد به الفطنة ، ومنه قوله ؛ ﷺ ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض (أي افطن) .

وقد يطلق: ويراد به الخروج عن ناحية الصواب، ويدخل فيه إزالة الاعراب عن جهة الصواب .

ومثاله تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعالى(ولا تقل لهما أف) فان الحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق للحكم المفهوم في محل النطق ،

وكذلك دلالة قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) على تحريم إتلاف أموالهم ،

وكدلالة قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) على المقابلة فيما زاد على ذلك .

وكدلالة قوله تعالى (ومنهم من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لايؤده اليك) على تأدية مادون القنطار ، وعدم تادية مافوق الدينار ، الى غير ذلك من النظائر .

والدلالة في جميع هذه الاقسام لاتخرج عن قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى ، وبالاعلى على الادنى ، ويكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق ، وإنما يكون كذلك ان لو عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام ، وعرف أنه أشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت من اقتضائه له في محل النطق ؛ وذلك كما عرفنا من سياق الآية المحرمة للتافيف أن المقصود انما هو كف الاذى عن الوالدين . وأن الاذى في الشتم والضرب أشد من التافيف ، فكان بالتحريم أولى . والا فلو قطعنا النظر عن ذلك ، لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب العنيف ، ولهذا فانه ينتظم من الملك ان يامر الجلاد بقتل والده اذا استيقن منازعته له في ملكه ؛ وينهاه عن التافيف ، حيث كان المقصود من الامر بالقتل انما هو دفع محذور المنازعة في الملك ، وان كان القتل أشد في دفعه من التافيف ، ولذلك لم يلزم من اباحة أعلى المحذورين اباحة أدناهما ، ولا من تحريم أدناهما تحريم أعلاهما .

وهذا مما اتفق أهل العلم على صحة الاحتجاج به الا ما نقل عن داود الظاهرى أنه قال إنه ليس بحجة ، ودليل كونه حجة أنه اذا قال السيد لعبده « لا تعط زيداً حبة ، ولا تقل له أف ؛ ولا تظلمه بذرة ، ولا تعبس في وجهه » فانه يتبادر الى الفهم من ذلك امتناع اعطاء مافوق الحبة ، وامتناع الشتم والضرب . وامتناع الظلم بالدينار

وما زاد ، وامتناع أذيته بما فوق التعبيس من هجر الكلام وغيره . ولذلك كان المفهوم من قول النبي ﷺ «احفظ عفاصها ووكاءها » حفظ ما التقط من الدنانير. ومن قوله ﷺ ، فى الغنيمة « ادوا الخيط والمخيط » اداء الرحال والنقود وغيرها ، ومن قوله (من سرق عصا مسلم ، فعليه ردها) رد مازاد على ذلك : وكذلك لو حلف أنه لايأكل لفلان لقمة ، ولايشرب من مائه جرعة ، كان ذلك موجباً لامتناعه من أكل مازاد على اللقمة كالرغيف وشرب مازاد على الجرعة الى نظائره

غير أن الخلاف واقع في ان مستند الحكم في محل السكوت ، هل هو فحوى الدلالة اللفظية ، أو الدلالة القياسية .

وقد احتج القائلون بالفحوى بان العرب انما وضعت هذه الالفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل السكوت . وأنها أفصح من التصريح بالحكم في محل السكوت ولهذا ، فانهم اذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر . قالوا (هذا لا يلحق غبار هذا الفرس) وكان ذلك عندهم أبلغ من قولهم (هذا الفرس سابق لهذا الفرس) وكذلك اذا قالوا (فلان يأسف بشم رائحة مطبخه) فانه أفصح عندهم وابلغ من قولهم (فلان لايطعم ولا يسقى)

واحتج القائلون بكونه قياساً أنا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام من كف الاذى عن الوالدين ، وعن كونه في الشتم والضرب ، أشدمنه في التافيف لما قضى بتحريم الشتم والضرب إجماعا ، ولما سبق من جواز أمر الملك للجلاد بقتل والده ، والنهي عن التأفيف له ، فالتأفيف اصل ، والشتم والضرب فرع ، ودفع الاذى علة ، والتحريم حكم ولا معنى للقياس إلا هذا . وسموا ذلك قياسا جليا نظراً الى أن الوصف الجامع بين الاصل والفرع ثابت بالتأثير .

والأشبه انما هو المذهب الاول ، وهو الاسناد إلى فحوى الدلالة اللفظية .

رماقيل من أنه لابد من فهم المعنى ، وكونه في محل السكوت أولى بالحكم في محل النطق ، فهو شرط تحقق الفحوى ، ولا مناقضة بينه وبين الفحوي .

ويدل على أنه ثابت بالفحوى لا بالقياس أمران .

الاول : أن القياس لايشترط فيه أن يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع أشد مناسبة له من حكم الاصل إجماعا ، وهذا النوع من الاستدلال لايتم دونه ، فلا يكون قياسا .

الثاني : ان الاصل في القياس لايكون مندرجا في الفرع وجزءاً منه اجماعا . وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما تخيل اصلا فيه جزء مما تخيل فرعا ، وذلك كما لو قال السيد لعبده « لاتعط لفلان حبة » فانه يدل على امتناع اعطاء الدينار ومازاد عليه ، والحبة المنصوصة تكون داخلة فيه . وكذلك قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يراه » فانه يدل على رؤية مازاد على الذرة ، والذرة تكون داخلة فيه ، الى نظائره .

ولهذا ، فان كل من خالف في القياس مطلقاً وافق على هذا النوع من الدلالة سوى اهل الظاهر ، ولو كان قياساً ، لما كان كذلك .

وعلى كل تقدير ، فهو منقسم الى قطعي وظني .

اما القطعي : فكما ذكرناه من آية التأفيف حيث انا علمنا من سياق الآية ان حكمة تحريم التأفيف إنما هو دفع الاذى عن الولدين ، وان الاذى في الشتم والضرب اشد.

واما الظني : فكما في قوله تعالى « ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » فانه وان دل على وجوب الكفارة في القتل العمد ، لكونه اولى بالمؤاخذة ، كما يقوله الشافعي ، غير انه ليس بقطعي لامكان ان لا تكون الكفارة في القتل الخطا موجبة بطريق المؤاخذة لقوله ﷺ « رفع عن امتي الخطأ والنسيان » والمراد به رفع المؤاخذة ، بل نظراً للخاطىء بايجاب ما يكفر ذنبه في تقصيره ، ومن ذلك سميت كفارة ، وجناية المتعمد فوق جنابة الخاطىء . وعند ذلك ، فلايلزم من كون الكفارة رافعة لا ثم ادنى الجنايتين ان تكون رافعة لاثم اعلاهما .

واما مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق ، ويسمى دليل الخطاب ايضاً ؛ وهو عند القائلين به منقسم الى عشرة اصناف متفاوته في القوة والضعف .

الصنف الاول ـ منها ذكرا سم العام مقترنا بصفة خاصة كقوله ﷺ (في الغنم السائمة زكاة) .

الصنف الثاني ـ مفهوم الشرط والجزاء كقوله تعالى : (وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن) وقوله ﷺ (اذا اتاكم كريم قوم فأكرموه) . (١)

الصنف الثالث ـ مفهوم الغاية كقوله تعالى (فلا تحل له من بعد ، حتى تنكح زوجا غيره) وقوله تعالى(ولا تقربوهن حتى يطهرن)؛ و(حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) .

الصنف الرابع ـ مفهوم إنما كقوله ﷺ (انما الاعمال بالنيات) و(انما الربا في النسيئة). و(انما الولاء لمن اعتق) . و(انما الشفعة فيما لم يقسم) الى نظائره .

النصف الخامس ـ التخصيص بالاوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر كقوله ﷺ (الثيب أحق بنفسها من وليها) وقوله (عليه الصلاة والسلام في السائمة زكاة) .

الصنف السادس ـ مفهوم اللقب ؛ وذلك كتخصيص الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربا . (٢)

الصنف السابع ـ مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس، كقوله ﷺ (لا تبيعوا الطعام بالطعام) وهو قريب من مفهوم اللقب لكون الطعام لقباً لجنس .

الصنف الثامن ـ مفهوم الاستثناء، كقوله تعالى (لا إله إلا الله) وقول القائل لا عالم في البلد الا زيد .

الصنف التاسع ـ تعليق الحكم بعدد خاص ، كتخصيص حد القذف بثمانين .

الصنف العاشر ـ مفهوم حصر المبتدأ في الخبر كقوله (العالم زيد وصديقي عمرو) (٣) .

---

١ ــ حديث(اذ اتاكم كريم قوم فاكرموه)روى من عدة طرق كلها ضعيفة بل حكم بعض العلماء بوضعه ولكن عابه في ذلك ابن حجر وشيخه العراقي لكثرة طرقه التي يقوى بعضها بعضا .

٢ ــ في الذكر بتحريم الربا ، لعله بالذكر في تحريم الربا .

٣ ــ الظاهر ان الحصر في قوله العالم زيد من حصر الخبر في المبتدأ فان المعنى على=

واذا عرف المفهوم بحده وأصنافه، فيجب أن تعلم قبل الخوض في الحجاج في هذه الاصناف أن مستند فهم الحكم في محل السكوت عند القائلين به انما هو النظر الى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره ، وسواء كان ذلك من قبيل مفهوم الموافقة أو المخالفة ، وان افترقا من جهة أن فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة انما هو تأكيد مثل حكم المنطوق في محـل المسكوت عنه، وفائدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة انما هو نفي مثل حكم المنطوق في محل السكوت وذلك مما لا يعلم من مجرد تخصيص محل النطق بالذكر دون نظر عقلي يتحقق به ان التخصيص للتاكيد أو النفي ، وذلك بان ينظر الى حكمة الحكم المنطوق به فان عرفت وعرف تحققها في المحل المسكوت عنه وأنها اولى باقتضائها الحكم فيه من الحكم في محل النطق ؛ علم أن فائدة التخصيص التاكيد، وأن المفهـوم مفهوم الموافقة ؛ (١) وان لم يعلم حكمة الحكم المنطوق به ، أو علمت غير أنها لم تكن متحققة في محل السكوت؛ أو كانت متحققة فيه لكنها ليست أولى باقتضاء الحكم فيه(٢) علم ان فائدة التخصيص انما هي النفي ، (٣) وأن المفهوم مفهوم المخالفة .

واذ أتينا على تحقيق المفهوم واصنافه ، فلنرجـع الى المقصود من الحجاج في نفيه واثباته ، وماهو المختار في كل واحد من أصنافه، فنقول :

اما مفهوم الموافقة فقد اتفق الكل على صحة الاحتجاج به سوى الظاهرية ، وان اختلفوا في دلالته ، هل هي لفظية أو قياسية ؛ على ما سبق . والمتفقون على صحة مفهوم الموافقة اختلفوا في صحة الاحتجاج بمفهوم المخالفة ، فيجب الخوض فيما يتعلق به من المسائل ، وهي تسع مسائل .

= الحكم بالعلم لزيد والمحكوم له اوعليه هو المبتدأ والمتضمن للحكم هو الخبر .

وكذلك القول في جمله صديقي عمرو فهو من قصر صداقة المتكلم المفهومة من الخبر على عمر والمحكوم عليه .

١ ــ ومثل ذلك ما اذا علم أن اقتضاءها للحكم في المسكوت مساو لاقتضائها اياه في محل النطق فيسمى ايضا مفهوم الموافقة ، أوالقياس الجلي .

٢ ــ وليست مساوية أيضا كما تقدم .

٣ ــ انما هي النفي ، يعني ان التخصيص في المنطوق فيما عدا مايسمى مفهوم=

اختلفوا في الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله ﷺ « في الغنم السائمة زكاة » (١) هل يدل على نفي الزكاة عن غير السائمة، أولا؟

فاثبته الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل والاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيد (٢) وجماعة من اهل العربية .

ونفاه ابو حنيفة وأصحابه والقاضي ابو بكر وابن سريج والقفال والشاشي وجماهير المعتزلة .

وفرق أبو عبد الله البصري من المعتزلة ، وقال : الخطاب المتعلق بالصفة دال على النفي عما عداها في أحد أحوال ثلاث ، وهي :

أن يكون الخطاب قد ورد للبيان؛ كما في قوله ﷺ «في الغنم السائمة زكاة» .

او التعليم، كما في خبر « التحالف عند التخالف والسلعة قائمة » (٣) .

او يكون ماعدا الصفة داخلا تحتها، كالحكم بالشاهدين، فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ؛ ولا يدل على النفي فيما سوى ذلك .

= الموافقة يدل على انه لا يحكم في المسكوت بمثل ما حكم به في المنطوق؛ أما ان يدل على ثبوت حكم في المسكوت مخالف لحكم المنطوق فهذا محل نظر واختلاف بين العلماء على ماسيجيء : وقالت الظاهرية ان التخصيص في المنطوق لادلالة له على اثبات حكم مافي المسكوت ولا نفيه .

١ ــ هذا معنى جزء من حديث رواه البخاري من طريق انس بن مالك بلفظ في صدقة الغنم اربعين الى عشرين ومائة شـــاة فاقتصر المؤلف على موضع الشاهد وتصرف في العبارة .

٢ ــ ابو عبيد هو القاسم بن سلام ، البغدادي مات بمكة عام ٢٢٤ هـ ع ٧٦ سنة

٣ ــ يشير الى ما رواه عبد الله بن أحمد في زيادات المسند من طريق القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن جده بلفظ (اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة ولا بينة لأحدهما تحالفا) ؛ وقد روي الحـــديث عن عبد الله بن مسعود من طرق بألفاظ مختلفة كل منها لم يخل من مقال ، وقد جزم الشافعي بأن طرق هذا الحديث عن ابن مسعود ليس فيها شيء موصول .

واذ أتينا على تفصيل المذاهب من الجانبين ، فلابد من ذكر حجج الفريقين والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

أما القائلون بالاثبات فقد احتجوا بحجج نقلية وعقلية

أما الحجج النقلية فست حجج .

الحجة الأولى: انهم قالوا ان ابا عبيد القاسم بن سلام من اهل اللغة وقد قال بدليل الخطاب في قوله ﷺ « لي الواجد يحل عرضه وعقوبته » (١) حيث قال إنه أراد به ان من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته، والواجد هو الغني، وليه مطله، ومعنى إحلال عرضه مطالبته، وعقوبته حبسه. وقال في قوله ﷺ «مطل الغنى ظلم، مطل غير الغنى ليس بظلم ، وقال عليه السلام « لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحا خير له من ان يمتلىء شعرا » (٢) وقد قيل له ان النبي ﷺ إنما اراد الهجاء من الشعراء او هجاء الرسول؛ فقال : لو كان ذلك هو المراد ، لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة و امتلاء الجوف منه معنى، لان مادون ملء الجوف من ذلك ككثيره .

ووجه الاحتجاج به انه فهم ان تعليق الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لمادونه.

ولقائل ان يقول : حكم ابي عبيد بذلك ان ادعيتم انه كان نقلا عن العرب، فهو غير مسلم ، وليس في لفظه مايدل على النقل ، وان قلتم ان ذلك كان بناء على مذهبه واجتهاده فغايته انه مجتهد فيه ، فلا يكون ذلك حجة على غيره من المجتهدين المخالفين له في ذلك ، كيف وانه لو ذكر ذلك نقلا ، فلا نسلم كونه حجة في مثل هذه القاعدة اللغوية لكونه من اخبار الآحاد، ثم هو معارض بمذهب الاخفش(٣)

---

١ ـ رواه احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم من طريق الشريد بن سويد .

٢ ـ رواه الجماعة .

٣ ـ الاخفش ـ الاخافش في النحو ثلاثة ؛ أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد مولى قيس بن ثعلبة توفي عام ١٧٧ هـ المعروف بالاخفش الاكبر .

٢ أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء البلخي ثم البصري المعروف بالاخفش الاوسط توفي عام ٢١٥ . ٣ ابو المحاسن علي بن سليمان بن الفضل المعروف بالأخفش الاصغر توفي ببغداد عام ٣١٥ هـ عن ثمانين سنة .

فانه من اهل اللغة ، ولم يقل بدليل الخطاب على مانقل عنه، على انه يمكن ان يكون حكمه بذلك مستندا الى النفى الاصلى وعدم دلالة الذليل على مخالفته، وهو اولى جمعا بين المداهب .

الحجة الثانية : ما رووى قتادة انه قال : لما نزل قوله تعالى (استغفر لهم : اولا تستغفر لهم ، ان تستغفر لهم سبعين مرة ، فلن يغفر الله لهم) قال النبي ﷺ (قد خيرني ربي؛ فوالله لازيدن على السبعين) فعقل ان ما زاد على السبعين بخلافه

ولقائل ان يقول : ما ذكرتموه من اخبار الآحاد ، لا نسلم كونه حجة في مثل هذه القاعدة .

وان سلمنا انه حجة ؛ ولكن يمتنع التمسك به لوجهين :

الاول : ان زيادة النبي ﷺ على السبعين في الاستغفار ليس فيه ما يدل على فهمه وقوع المغفرة لهم باستغفاره زيادة على السبعين، وليس في لفظه مايدل عليه؛ فيحتمل انه قصد بذلك استمالة قلوب الاحياء منهم ترغيبا لهم في الدين، لالوقوع المغفرة ، وليس أحد الامرين اولى من الآخر ، بل ربما كان احتمال الاستمالة اولى من فهمه وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين في الاستغفار من الآية ، لما فيه من دفع التعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى « سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم » .

الوجه الثاني: ان تخصيص نفي المغفره بالسبعين يدل على انتفاء المغفرة بالسبعين قطعاً ضرورة صدق الله تعالى في خبره . ومن قال بدليل الخطاب فهو قائل بانه يدل على نقيض حكم المنطوق في محل السكوت ؛ وعند ذلك فلو دل اختصاص السبعين بنفى المغفرة قطعاً ؛ على نقيضه في محل السكوت ، لكان دالا على وقوع المغفرة بعد السبعين ، وذلك إما أن يكون قطعاً أو ظنا :

الأول : خلاف الإجماع وخلاف ما ذكرناه من الآية الدالة على امتناع المغفرة بعد السبعين .

والثاني : فليس نقيضاً لنفي المغفرة قطعاً ، بل هو مقابل ، والمقابل أعم من النقيض ، فلايكون ذلك من باب دليل الخطاب ، وفيه دقة فليتأمل .

الحجة الثالثة : مصير ابن عباس رضي الله عنهما الى منع توريث الأخت مع البنت ، استدلالا بقوله تعالى « ان امرؤ ليس له ولد ؛ وله أخت، فلها نصف ما ترك » حيث انه فهم من توريث الاخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت لانها ولد ؛ وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن .

وجواب هذه الحجة ما سبق في دفع الحجة التي قبلها .

كيف وانه يحتمل أنه ورث الاخت عند عدم الولد بالآية ؛ وعند وجود البنت لم يورثها بناء على استصحاب النفي الاصلي ، لا بناء على دليل الخطاب ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

الحجة الرابعة أن الصحابة اتفقوا على أن قوله ﷺ «اذا التقى الختانان ؛فقد وجب الغسل » (١) ناسخ لقوله ﷺ (الماء من الماء) (٢) ولولا أن قوله : (الماء من الماء) يدل على نفي الغسل من غير انزال لما كان نسخا له .

ولقائل ان يقول : لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد في اللغات ، وان سلمنا . ولكن لانسلم أن جلة الصحابة اتفقوا على ذلك ، وقول البعض لا يكون حجة على غيره . وان سلمنا اتفاق الصحابة على ذلك،ولكن انما حكموا بكونه ناسخاً لا لمدلول دليل الخطاب ؛ بل يحتمل أنهم فهموا من قوله ﷺ (الماء من الماء) كل غسل من انزال الماء .

ويدل على تأكد هذا الاحتمال قوله ﷺ (لا ماء الا من الماء) فكان قوله (اذا التقى الختانان .وجب الغسل)ناسخاًلمدلول عموم الاول،لالمدلول دليل الخطاب وليس احد الامرين اولى من الآخر ، بل حمله على ماذكرناه أولى . لكونه متفقاً عليه ، ومختلفاً فيما ذكروه .

---

١ ــ رواه الشافعي في الام وابن ماجه من طريق عائشة وصححه ابن حبان واعله البخاري بأن الاوزاعي اخطأ فيه ورواه غيره عن عبد الرحمن ابن القاسم مرسلا ورواه الترمذي بلفظ (اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل) وصححه .

٢ ــ جزء من حديث رواه احمد وابو داود والترمذي وصححه .

الحجة الخامسة : ماروي أن يعلى بن امية قال لعمر (مابالنا نقصر ؛ وقد أمنا وقد قال الله تعالى : فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم)

ووجه الاحتجاج به أنه فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف ولم ينكر عليه عمر ، بل قال (لقد عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبي ﷺ عن ذلك ، فقال لي : هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة) ويعلى بن أمية وعمر من فصحاء العرب ، وقد فهما ذلك . والنبي ﷺ اقرهما عليه .

ولقائل ان يقول : لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد ههنا ، وان سلمنا . لكن يحتمل ان يعلى وعمر بنيا عدم القصر على استصحاب الحال في حالة الامن ، لا على دليل الخطاب ؛ وليس احد الامرين أولى من الآخر . بل البناء على الاستصحاب اولى دفعا للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الامن . والدليل النافي له .

الحجة السادسة : انه اذا قال العربي لوكيله « اشتر لي عبداً أسود » فهم منه عدم الشراء للابيض حتى إنه لو اشترى أبيض لم يكون ممتثلا . وكذلك اذا قال الرجل لزوجته « أنت طالق إن دخلت الدار » فهم منه انتفاء الطلاق عند عدم الدخول

ولقائل أن يقول : ليس ذلك مفهوم من دليل الخطاب بل عدم شراء الابيض وعدم وقوع الطلاق قبل دخول الدار إنما كان مستندا الى النفي الاصلي ، ولهذا فانه لو قال له « لا تشتر لي عبدا اسود » أو قال لزوجة « ان دخلت الدار ، فلست طالقة » فأنه لا يصح شراءه لعبد غير اسود ، ولايقع بالزوجة الطلاق بتقدير عدم دخول الدار لبقاء ذلك على النفي الاصلي ، ولو كان نفي الحكم في محل السكوت مما يدل عليه ذكر الحكم في محل النطق ، لصح شراء عبد ليس باسود ، وطلقت الزوجة بتقدير عدم دخول الدار . وعلى هذا فكل خطاب ورد في الشرع أو اللغة بحكم مخصص بصفة ، وهو منفي عما عدا تلك الصفة ، فهو مبني على استصحاب الحال ، لا على دليل الخطاب .

وأما الحجج العقلية فخمس حجج .

الحجة الاولى : أنه لو كان حكم السائمة والمعلوفة ، سواء في وجوب الزكاة لما كان لتخصيص السائمة بالذكر فائدة ؛ بل كان ملغزا بذكر مايوهم نفي الزكاة في المعلوفة ، ومقصرا في البيان مع دعو الحاجة اليه . وذلك على خلاف الاصل . وحيث امتنع ذلك دل على ان فائدة التخصيص بذكر السائمة نفي الزكاة عن المعلوفة .

ولقائل أن يقول : ماذكرتموه في اثبات دليل الخطاب يرجع الي اثبات الوضع بما فيه من الفائدة، ولا نسلم إمكان اثبات الوضع بذلك (١) سلمنا امكان ذلك ولكن لا نسلم أنه لا فائدة في تخصيص الصفة بالذكر سوى نفي الحكم المعلق بها عند عدمها . وبيانه من وجهين .

الاول : انه لو لم يكون له فائدة سوى نفي الحكم في محل السكوت لا متنع ورود نص خاص يدل على اثبات الحكم في محل السكوت لما فيه من ابطال فائدة التخصيص بالذكر لمحل النطق لما يلزم من اللغو في كلام الحكيم ، وهو ممتنع .

فان قيل : فاذا ثبت مثل ذلك الحكم في محل السكوت لم يكن مخصصاً للصفة بالحكم ، حتى يقال بان التخصيص يكون لغوا .

قلنا . فاذا مجرد تخصيص الصفة بالذكر لا يكون دليلا على نفي الحكم عند عدمها دون البحث عما يدل على اثبات الحكم في محل السكوت مع عدم الظفر به وليس كذلك عندكم، لكن نفس التخصيص دليل، ووجود ما يدل على ثبات الحكم في صورة السكوت يكون معارضاً له، بل امكن (٢) وجود فائدة أخرى دعت الى التخصيص بالذكر ، وهي اما عموم وقوع المذكور ؛ كما في قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) واما السؤال سائل سأل عن ذلك ، أو لحدوث واقعة وقعت كذلك . وان لم يكن شيء من ذلك فأمكن ان يكون ذلك لرفع وهم من توهم أن حكم الصفه بتقدير تعميم اللفظ يكون مخالفا لحكم العموم

---

١ ــ وذلك لأن مدار اثبات الوضع النقل لا التعليل والعقل؛ اذا العقل لا مدخل له في اثبات اللغات .

٢ ــ لم يتميز بدء (الوجه الثاني) ولعله يبدأ بقوله بل أمكن وجود فوائد اخرى دعت الي التخصيص بالذكر الخ .

ويكون بذلك منبها على اثبات الحكم فيما عدى الصفة بطريق الاولى ، وذلك كما لو قال (ضحوا بشاة) فانه قد يتوهم متوهم أنه لا يجوز التضحية بشاة عوراء ، فاذا قال «ضحوا بشاة عوراء» كان ذلك أدل على على التضحية بما ليست عوراء ،

وكــذلك لو قال (ولا تقتلو اولادكم) على العموم فقد يتوهم انه لم يرد النهى عن قتلهم عند خشية الاملاق ؛ فاذا قال (ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق) كان ادل على النهى في غير حالـة الخشية ؛ وان لم يكن كذلك أمكن أن يكون لفائدة تعريف حكم المنطوق والمسكوت بنصين مختلفين ، اذ هو ادل على المقصود من التعميم لوقوع الخلاف فيه ، وامكان تطرق التخصيص بالاجتهاد الى محل الصفة وغيرها ، وليس مراد للتخصيص ، وان لم يكن كذلك ، امكن أن يكون ذلك لفائدة التوصل الى معرفة الحكم في المسكوت عنه بطريق الاجتهاد لينال المكلف ثواب الاجتهاد، وحين توفر دواعي المجتهدين على النظر والاستدلال والبحث عن الاحكام الشرعية ، فتبقى غظة طرية ، كما هى في سائر الاصول المنصوص عليها مع وقوعها في الاقيسة،وان لم يكن كذلك امكن ان يكون حكم الصفة جاريا على حكم العقل الاصلي ، وتكون المصلحة في نظر الشارع تعريف ذلك الحكم عند وجود الصفة بالنص ، وعند عدمها بالبقاء على الحكم الاصلى؛ كما لو قال (لا زكاة في الغنم السائمة) وان لم يكن كذلك ؛ وكان الحكم في محل السكوت مخالفا للحكم في محل النطق ، فامكن ان يكون ثبوت الحكم على خلاف حكم العقـل ؛ كما في ايجاب الزكاة ، وتكون فائدة التنصيص على محل الصفة اختصاصه بالحكم ، فانه لولا النص ، لما ثبت ، ويكون الحكم في محل السكوت ، منتفياً بنــاء على حكم العقل الاصلى .

فان قيل : فاذا سلمتم انتفاء الحكم في محل السكوت . فقد وافقتم على المطلوب .

قلنا : ليس كذلك ، فان النزاع إنما وقع في اسناد النفي في محل السكوت الى دليل الخطاب لا الى النفي الاصلى .

وان سلمنا انه لافائدة في التخصيص سوى ماذكرتموه، لكن يلزم على ماذكرتموه مفهوم اللقب الذي لم يقل به محصل على ما يأتي تقريره، فكل ما هو جواب لكم ثم فهو جواب لنا ههنا .

الحجة الثانية : ان أهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة؛ كما فرقوا بين الخطاب المرسل وبين المقيد بالاستثناء والاستثناء يدل على ان حكم لمستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذلك الصفة .

ولقائل ان يقول: نحن لا ننكر الفرق بين حكم الخطاب المطلق وبين حكم الخطاب المقيد بالصفة ، فان حكم المطلق العلم او الظن بثبوت حكمه مطلقا . وحكم الخطاب المقيد بالصفة ثبوته في محل التنصيص قطعاً أو ظنا وفي غير محل الصفة مشكوك في إثباته ونفيه . فقد افترقا كما وقع الافتراق بين الخطاب المطلق والخطاب المستثنى منه . غير ان المطلق يقتضى اثبات الحكم أو نفيه مطلقاً .

والخطاب المستثنى منه يقتضى نفي الحكم في صورة الاستثناء جزماً .

وعلى هذا . فان قيل بأن العرب سوت من كل وجه فهو ممتنع، وان قيل بوجوب التسوية بينهما من جهة أنه لا بد من الافتراق بين المطلق والمقيد بالصفة في الجملة . كما وقع الافتراق بين المطلق والمستثنى منه في الجملة . فهو واقع لامحالة .

الحجة الثالثة أنه إذا كان التخصيص بذكر الصفة يدل على الحكم في محل التنصيص ، وعلى نفيه في محل السكوت ، كانت الفائده فيه أكثر مما اذا لم يدل ، فوجب جعله دليل عليه

ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه وان كان من جمله الفوائد، غير أن إثبات الحكم أو نفيه مأخوذا من دليله ، فرع دلالة ذلك الدليل عليه .

فلو قيل بكونه دليلا عليه لكون الحكم بكون داخلا فيه كان دوراً .
كيف وانه ليس القول بكون التخصيص دالا على نفي الحكم في محل السكوت ؛ تكثيراً للفائدة ، وابطال ماذكرناه من الفوائد التي سبقت ، أولى من العكس .

الحجة الرابعة أن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة ، والتعليق بالعلة يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة ، فكذلك الصفة .

ولقائل أن يقول: لا نسلم لزوم انتفاء الحكم مع انتفاء العلة؛ حتى يقال مثله في الصفة ، اللهم الا ان يقال باتحاد العلة فانه يلزم مع نفيها نفي الحكم؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم مثله في الصفة؛ ضرورة انه يلزم من تعدد أصناف النوع واشخاصه تعدد صفاته والا لما تعدد ، بل كان متحدا من كل وجه .

الحجة الخامسة : انه قال ﷺ (طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعاً) فلو لم يدل على عدم الطهارة فيما دون السبع ، والا لما طهر بالسبع ،لان السابعة تكون واردة على محل طاهر ، فلايكون طهوره بالسبع ، ويلزم من ذلك ابطال دلالة المنطوق .

وكذلك اذا قال (يحرم من الرضاع خمس رضعات) لولم يدل على ان مادون ذلك لا يحرم لما كانت الخمس رضعات محرمة لما عرف في الغسلات .

ولقائل ان يقول لا يلزم من كون الغسلات السبع غير دالة على نفي الطهارة فيما دون السبع ؛ ومن كون الرضعات الخمس غير دالة على نفى الحرمة فيما دونها ان يكون المحل قبل السابعة طاهراً ولا ان يكون ما دون الخمس من الرضاع محرم لجواز ثبوت النجاسة قبل السبع بدليل آخر غير دليل الخطاب .

وكذلك جاز ان يكون ما دون الرضعات الخمس غير محرمة بدليل غير دليل الخطاب .

واذا اتينا على حجج القائلين بدليل الخطاب وتتبع ما فيها فلا بد من ذكر حجج عول عليها القائلون بابطال دليل الخطاب والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة : الاولى إن تقييد الحكم بالصفة؛ لو دل على نفيه عند نفيها ، اما ان يعرف ذلك بالعقل او النقل ، والعقل لا مجال له في اللغات ، والنقل اما متواتر او آحاد ولا سبيل الى التواتر والآحاد لا تفيد غير الظن ، وهو غير معتبر في اثبات اللغات لان الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى ورسوله ﷺ بقول الآحاد مع جواز الخطا والغلط عليه يكون ممتنعاً .

ولقائل ان يقول: ان سلمنا ان ذلك لا يعرف الا بالنقل، ولكن لا نسلم امتناع اثبات ذلك بالآحاد، اذ المسألة عندنا غير قطعية، بل ظنية مجتهد فيها بنفي او اثبات، بل غلبة ظن تجرى فيها التخطئة الظنية، دون القطعية، كما في سائر مسائل الفروع الاجتهادية كيف وان اشتراط التواتر في اثبات اللغات اما ان يكون في كل كلمة ترد عن اهل اللغة، او في البعض دون البعض، القول بالتفصيل تحكم غير معقول.

كيف وانه لا قائل به.

وان كان ذلك شرطاً في الكل فذلك مما يفضى الى تعطيل التمسك باكثر اللغة لتعذر التواتر فيها، ويلزم من ذلك تعطيل العمل بأكثر الفاظ الكتاب والسنة، والاحكام الشرعية، والمحذور في ذلك فوق المحذور في قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة والضبط والمعرفة، وهو تطرق الكذب أو الخطأ عليه، مع ان الغالب صدقه وصحة نقله. ولهذا كان العلماء في كل عصر والى زمننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة ا الألفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة والمعرفة؛ كالاصمعي والخليل وأبي عبيدة وأمثالهم (١).

الحجه الثانية: أنه لو كان تقييد الحكم بالصفة يدل على نفيه عند عدمها لما حسن الاستفهام عن الحكم في حال نفيها لا عن نفيه ولا عن اثباته، لكونه استفهاما عما دل عليه اللفظ، كما لو قال له (لا تقل لزيد أف) فانه دل على امتناع ضربه فانه لا يحسن أن يقال (فهل أضربه) ولا شك في حسنه؛ لو قال (أد الزكاة عن غنمك السائمة) فانه يحسن أن يقال وهل أؤديها عن المعلوفة؟.

ولقائل أن يقول: حسن الاستفهام انما كان لطلب الاجلى والأوضح لكون دلالة الخطاب ظاهرة ظنية غير قطعية؛ ولهذا فانهم لم يستقبحوا الاستفهام ممن

---

١ ــ هو ابو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن اصمع الباهلى الأصمعي البصري مات بالبصرة عام ٢١٣ ــ ٢١٧ عن ٨٨ سنة.

والخليل هو ابن احمد الأزدي الفراهيدي ابو عبد الرحمن البصري صاحب العروض وكتاب العين في اللغة مات عام ١٧٠ ــ ١٧٥ هـ وابو عبيدة النحوي معمر بن المثنى التيمي بالولاء البصري من ائمة العلم بالادب واللغة ولد عام ١١٠ هـ وتوفي عام ٢٠٩ هـ فان كان المذكور أبا عبيد بلا تاء فقد سبقت ترجمته في ص ٧٢

قال (رأيت أسداً أو بحراً، أو دخل السلطان البلد) بان يقال (هل رايت الحيوان المخصوص او انسانا شجاعا ؟ وهل رأيت البحر الذي هوا المـاء المخصوص او انسانا كريما ؟ وهل رأيت السلطان نفسه او عسكره؟) مع أن لفظه ظاهر في احد المعنيين دون الآخر .

الحجة الثالثة: لو كان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عن غير المتصف بها لكان في الخبر كذلك، ضرورة اشتراك الامر والخبر في التخصيص بالصفة، واللازم ممتنع . ولهذا فانه او قال (ر يت الغنم السائمة ترعى) فانه لايدل على عدم رؤية المعلوفة منها .

ولقائل ان يقول . الاستشهاد بالخبر، وان كان كثيراً ما يستروح اليه المنكرون لدليل الخطاب ، الا انه ممنوع عند القائلين بدليل الخطاب ، ولا فرق عندهم في تعليق الحكم بالصفة بين الأمر والخبر .

ولهذا فانه لو قال القائل : (الفقهاء الشافعيـة فضلاء أئمة) فان سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئز نفسه من ذلك ، وتكبر عن سماعه . لا لوصفه لهم بذلك ؛ بل لما فيه من الاشعار بسلب ذلك عمن ليس بشافعي. وهذا الشعور مما لا يختلف فيه الامر والخبر عندهم، وان سلم امتناع ذلك في الخبر؛ فحاصل ماذكروه يرجع الى القياس في اللغة وهو ممتنع لما سبق، وبتقدير صحة القياس في اللغة فالفرق بين الخبر والأمر ظاهر ، وذلك انه اذا اخبر وقال (رايت خبزاً سميذاً ، ولحما طرياً ورطباً جنياً) انما يخبر عما شاهده وعلمه ، ولا يلزم من مشاهدته لذلك ان لايكون قد شاهد ماليس على هذه الصفة ؛ واذا قال لعبده (اشتر خبزاً سميذاً، ولحما طرياً، ورطباً جنياً) مع علمه بأن الخبز الخشكار . واللحم والرطب البايت ، مما يباع في السوق ، فقوله ذلك انما يقصد به البيان ؛ وتمييز ما يشترى عما لا يشترى ، فكان النفي ملازماً للاثبات .

الحجة الرابعة ان اهل اللغة فرقو بين العطف والنقض فقالوا : قول القائل : (اضرب الرجال الطوال والقصار) فالقصار عطف. وليس بنقض للاول، ولو كان قوله (اضرب الرجال الطوال) مقتضياً لنفي الضرب عن القصار، لكان نقضاً لا عطفا.

وهي بعيدة عن التحقيق ، وذلك ان قول القائل (اضرب الرجال الطوال) انما يدل على امتناع ضرب القصار بتقدير اختصاص الطوال بالذكر،واذا عطف عليه القصار ، فلا يكون مخصصاً للطوال بالذكر . فلا يدل على نفي الضرب عن القصار ؛ ثم هو منتقض بالتخصيص بالغاية . كما لو قال القائل لغيره (صم الى غروب الشمس) فانه يدل على ان حكم مابعد الغاية مخالف لماقبلها . ومع ذلك فانه لو قال له (صم الى غروب الشمس والى نصف الليل) فانه لايكون نقضاً .

الحجة الخامسة : أنه لو كان تعليق الحكم بالصفة دالا على نفيه عن غير الموصوف بها لما حسن الجمع بين قوله (اد زكاة السائمة) وبين قوله (والمعلوفة) لما بينهما من التناقض . كما لا يحسن ان يقول له (لا تقل لزيد أف ، واضربه) .

ولقائل ان يقول : انما لا يحسن ذلك أن لو قيل بالمناقضة ؛ وليس كذلك على ماسبق في الحجة التي قبلها . هذا اذا كان بطريق العطف . واما ان قال بعد ذلك (اد زكاة المعلوفة) فانما لم يمتنع ؛ لان غايته أن صريح قوله (اد زكاة الغنم المعلوفة) وقع معارضا لدليل الخطاب والمعارضة غير ممتنعة ، ولا يلزم من عدم جواز مثل ذلك في فحوى الخطاب امتناعه في دليل الخطاب ، اذ هو قياس في اللغة وهو ممتنع لما سبق ؛ وبتقدير صحة القياس في اللغة ، فالفرق ظاهر ، وذلك لان امتناع ذلك في فحوى الخطاب انما كان فيما علم . لا فيما ظن على ماسبق ، ودليل الخطاب مظنون ، ولا يلزم من امتناع معارضة المقطوع امتناع معارضة المظنون، ثم يلزم عليه التخصيص بالغاية كما سبق .

الحجة السادسة : ذكرها أبو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وهي أن المقصود من الصفة انما هو تمييز الموصوف بها عما سواه ، وكذلك المقصود من الاسم انما هو تمييز المسمى عن غيره ، وتعليق الحكم بالاسم ؛ كما لو قال (زيد عالم) لا يدل على نفي العلم عمن لم يسم باسم زيد فكذلك تعليق الحكم بالصفة .

ولقائل ان يقول : قياس التخصيص بالصفة على التخصيص بالاسم قياس في اللغة ، فلا يصح . وان صح ؛ فلا نسلم أن تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفي الحكم عما سواه كما يأتي ؛ وان سلم عدم دلالته علي ذلك ، فانما يلزم مشاركة التعليق

بالصفة له في ذلك ، ان لو بين ان مناط عدم دلالة التعليق بالاسم كونه موضوعاً للتمييز وهو غير مسلم .

ثم الفرق بينهما ان شعور المتكلم بالاسم العام المقيد بالصفة الخاصة بما ليس له تلك الصفة (١) اتم من شعور المتكلم باسم احد الجنسين بالجنس الآخر ، وعند ذلك فلا يلزم من عدم دلالة التخصيص بالاسم مثله في الصفة .

كيف : وهو منقوض بالتخصيص بالغاية فانها مقصودة للتمييز ،ومع ذلك، فهو دال على ان حكم مابعد الغاية مخالف لما قبلها .

الحجة السابعة : أن تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفيه عن غير الموصوف بها ، لانه يصح أن يقال : في الغنم السائمة زكاة ، ولا زكاة في المعلوفة منها ، ولو كان قوله : (في الغنم السائمة زكاة) يدل على نفيها عن المعلوفة ، لما احتيج الى العبارة الاخرى لعدم فائدتها .

ولقائل ان يقول : كون الحكم في محل السكوت مستفاداً من دليل الخطاب لا يمنع من وضع عبارة خاصة اذ هو أبلغ في الدلالة وأقرب الى حصول المقصود كما لا يمتنع ذلك في التقييد (بالغايه) كما تقدم ذكره

الحجة الثامنة : أن القول (في الغنم السائمة زكاة)له دلالة بمنطوقه على وجوب زكاة السائمة ، فلو كان له دلالة مفهوم ، لجاز أن يبطل حكم المنطوق ، ويبقى حكم دلالة المفهوم ، كما يجوز أن يبطل حكم دليل الخطاب ، ويبقى حكم صريح الخطاب وهو ممتنع .

ولقائل أن يقول : دليل الخطاب انما هو متفرع من تخصيص الحكم بالصفة فإذا بطل حكم الصفة ؛ فلا تخصيص ، ومع عدم التخصيص ؛ فلا دلالة لدليل الخطاب . ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية .

الحجة التاسعة : أنه ليس في لغة العرب كلمة تدل على المتضادين معا ، فلو كان قوله (في الغنم السائمة زكاة) دالا على نفي الزكاة عن المعلوفة: لكان اللفظ الواحد دالا على الضدين معا : وهو ممتنع .

---

١ ــ بما ليس له تلك الصفة متعلق بشعور .

ولقائل أن يقول : لانسلم أنه ليس في اللغة لفظ يدل على المتضادين معا بدليل ماذكرناه من دلالة الاسماء المشتركة على المسميات المتعددة معا ؛ كانت أضداداً أولم تكن.

سلمنا امتناع ذلك ، ولكن انما يمتنع ذلك بالنظر الى جهة واحدة من دلالة اللفظ . وأما من جهتين فلا نسلم ذلك ؛ وههنا الدال على وجوب الزكاة في السائمة صريح الخطاب ، والدال على نفي الزكاة عن المعلوفه دليل الخطاب ، وهما غيران، ثم ماذكرتموه منتقض بالتخصيص بالغاية .

الحجة العاشرة : ان صورة الغنم السائمه مخالفة لصورة الغنم التي ليست بسائمة ، وعند اختلاف الصورتين ؛ لايلزم من ثبوت الحكم في احداهما ثبوته في الاخرى ولا عدمه ، لجواز اشتراك الصور المختلفة في احكام وافتراقها في احكام .

واذا لم يكن ذلك لازماً ، لم يلزم من الاخبار عن حكم في احدى الصورتين الاخبار عنه في الصورة الاخرى ، لاوجودا ولا عدماً .

ولقائل ان يقول : متى لايلزم من ثبوت الحكم في احدى الصورتين نفيه في الصورة الاخرى اذا كان ذلك الحكم قد علق ثبوته بالاسم العام الموصوف بصفة خاصة ، اواذا لم يكن ؟ الاول ممنوع ، ودعواه دعوى محل النزاع ، والثاني مسلم .

وعلى هذا ، فالقول بأنه لا يلزم من الاخبار عن حكم احدى الصورتين المختلفتين الاخبار عن الصورة الاخرى مطلقا لا يكون صحيحاً ، ثم انه منتقض بفحوى الخطاب ، فان صورة المنطوق بالحكم فيها مخالفة للصورة المسكوت عنها، ومع ذلك فان الحكم الثابت في صورة النطق لازم ثبوته في صورة السكوت ، والاخبار عنه في احداهما اخبار عنه في الصورة الاخرى .

واذا أتينا على ما اردناه من التنبيه على ابطال الحجج الواهية، فلابد من اشارة الى ماهو المختار في ذلك ، وأقرب مايقال فيه مسلكان :

المسلك الاول : انه لو كان تعليق الحكم على الصفة موجباً لنفيه عند عدمها لما كان ثابتاً عند عدمها ، لما يلزمه من مخالفة الدليل . وهو على خلاف الاصل ، لكنه ثابت مع عدمها . ودليله قوله تعالى «ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق» فان النهي عن قتل الاولاد وقع معلقا بخشية الاملاق ، وهو منهي عنه أيضاً في حالة عدم خشية الاملاق .

فان قيل : تعليق الحكم بالصفة عندنا انما يكون دليلا على نفيه حالة عدم الصفة اذا لم يكن حالة عدم الصفة أولى باثبات حكم الصفة ، كما ذكرناه من حكم زكاة السائمة والمعلوفة .

واما اذا كان الحكم في حالة عدم الصفة أولى بالاثبات من حالة وجود الصفة فلا. وههنا تحريم القتل حالة عدم خشية الاملاق أولى من التحريم حالة خشية الاملاق. فكان التنصيص على تحريم القتل حالة خشية الاملاق محرما له حالة عدم الخشية بطريق الاولى . وكان ذلك من باب فحوى الخطاب؛ لامن باب دليل الخطاب .

قلنا : هذا وان استمر لكم في هذه الصورة ، فلا يستمر في قوله تعالى « لاتأكلوا الربا اضعافا مضاعفة » .

وفي قوله تعالى « ولا تأكلوها اسرافا وبداراً أن يكبروا » .

وفي قوله تعالى « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً » .

فان النهي في جميع هذه الصور ليس هو اولى من صور السكوت(١)، فان النهي، عن اكل قليل الربا ليس اولى من كثيره ، ولا النهي عن اكل مال اليتيم من غير اسراف اولى من الاسراف ؛ ولا النهى عن الاكراه على الزنا حالة إرادة التحصن اولى من حالة إرادة الزنا (٢) ومع ذلك ؛ فالحكم في الكل مشترك .

فان قيل : مخالفة دليل الخطاب في هذه الصور انما كانت لمعارض ، ولايلزم مخالفته عند عدم المعارض .

قلنا : وان كان ثبوت الحكم في صورة السكوت على نحو ثبوته في صورة النطق لدليل، ولكن يجب ان يعتقد انه من غير مخالفة دليل لما فيه من دفع محذور المعارضة .ولو كان دليل الخطاب دليلا، لزم من ذلك التعارض،وهو خلاف الاصل .

المسلك الثاني ان تعليق الحكم بالصفة ، لو كان مما يستفاد منه نفي الحكم عند عدم الصفة ، لم يخل .

---

١ ـــ من صور السكوت ـ فيه تحريف والصواب في صور السكوت .

٢ ـــ ولا النهي عن الاكراه على الزنا حالة ارادة التحصن أولى من حالة ارادة الزنا ـ في العبارة قلب والصواب ـ ولا النهي عن الاكراه على الزنا حالة ارادة الزنا أولى من حالة ارادة التحصن .

اما ان يكون ذلك مستفادا من صريح الخطاب .

او من جهة ان تعليق الحكم بالصفة يستدعي فائدة ، ولا فائدة سوى نفي الحكم عند عدم الصفة .

او من جهة اخرى : الاول محال . فان صريح الخطاب بوجـوب الزكاة في السائمة غير صريح بوجوبها في المعلوفة .

كيف وان ذلك مما لا قائل به .

والثاني : ايضا ممتنع لما ذكرناه من الوجوه الكثيرة في ابطال الحجة الاولى من المعقول للقائلين بدليل الخطاب .

والثالث: فالاصل عدمه ، وعلى مدعيه بيانه ، ويلتحق بهذه المسألة تخصيص الاوصاف التي تطرا وتزول كقوله « السائمة تجب فيها الزكاة » والحكم كالحكم نفياً واثباتاً ، والمأخذ من الطرفين ، فعلى ماعرف ، والمختار فيها كالمختار ثم .



المسألة الثانية

اختلفوا في الحكم المعلق على شيء بكلمة (إن) هل الحكم على العدم عند عدم ذلك الشيء اولا :

فذهب ابن سريج والهراسي (١) من اصحاب الشافعي والكرخي وابو الحسين البصري الى ان الحكم على العدم مع عدم ذلك الشرط .

وذهب القاضي عبد الجبار وابو عبدالله البصري الى ان الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط ، وهو المختار

وبيانه ان ما علق عليه الحكم بكلمة (ان) .

اما انلا يكون شرطاً للحكم او يكون شرطا :

فان كان الاول . فلا يلزم من نفيه نفي الحكم . وان كان شرطا فلا يخلو .

اما ان يكون من لوازم الشرط انتفاء الحكم المعلق عليه مطلقا عند انتفائه ؛ ولا يكون لا زما له. الاول محال، والا لامتنع وجود القصر المعلق على الخوف بكلمة (ان) في قوله تعالى « فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا » وهو خلاف الاجماع ، وان كان الثاني فهو المطلوب .

فان قيل: هو من لوازمه بتقدير عدم المعارض؛ وليس من لوازمه بتقدير المعارض.

ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه ان كلمة (ان) مسماة في اصطلاح اهل اللغة بالشرط ، والاصل في الاطلاق الحقيقة، ولان قول القائل لغيره «ان دخل زيد الدار فاكرمه » في معنى قوله دخول زيد الدار شرط في اكرامه ، فكان ما دخلت عليه كلمة (ان) شرطا في الحكم . واذا كا شرطا لزم من عدمه عدم المشروط . ويدل عليه ثلاثة امور .

الاول ان يعلي بن امية فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة (ان) عدم القصر عند عدم الخوف حيث سأل عمر قال . مابالنا نقصر وقد أمنا ، وقد قال تعالى « فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم » واقره عمر على ذلك ؛ وقال له : لقد عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبي ﷺ عن ذلك فقال: صدقة

---

١ ـ الهراسي علي بن محمد بن علي ابو الحسن الطبري الشافعي الملقب بعماد الدين المعروف بالكيا الهراسي ولد عام ٤٥٠ وتوفي ٥٠٤ هـ

تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » (١) وفهم عمر ويعلي ذلك مع تقرير النبي ﷺ لهما على ما فهماه دليل ظاهر على العدم عند العدم .

الثاني ان الامة متفقة على ان الحياة شرط لوجود العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك ، وان الحول شرط لوجوب الزكاة وحكموا بانتفاء العلم والقدره عند عدم الحياة وبانتفاء وجوب الزكاة عند عدم الحول ، ولولا ان ذلك مقتضى الشرط لما كان كذلك .

الثالث : انه لو كان الشرط مما يثبت الحكم مع عدمه على كل حال ، وهو لا يلزم من وجوده وجود الحكم ، فيلزم ان يكون كل امرين مختلفين لا يلزم من وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من عدمه عدمه شرطاً ، وهو محال متفق عليه.

والجواب : قولهم انه من لوازمه بتقدير عدم المعارض .

قلنا يجب ان لايكون مقتضيا لذلك،حذرا من التعارض بتقدير وجود المعارض

وما ذكروه ثانيا ، إنا وان سلمنا ان ما دخلت عليه كلمة(ان)شرط ، ولكن لانسلم انه يلزم من عدمه عدم المشروط .

واما الاستدلال بقضية يعلي بن امية فليس فيه مايدل على ان عدم الخوف مانع من ثبوت القصر دونه ، بل لعله فهم ان الأصل عدم القصر ، وحيث ورد القصر حالة الخوف بقوله « فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم » ولم يوجد ما يدل على القصر حالة عدم الخوف ، فيبقى على حكم الاصل .

فان قيل : ما ذكرتموه من الاحتمال انما يصح ان لو كان الاصل في الصلاة الاتمام ، وليس كذلك ، بل الاصل في الصلاة عدم الاتمام . ودليله ماروي عن عائشة ؛ رضي الله عنها ، انها قالت : كانت الصلاة في السفر والحضر ركعتين؛ فأقرت في السفر وزيدت في الحضر (٢) فلم يبق للتعجب وجه سوى دلالة اشتراط الخوف وعدم القصر عند عدمه .

قلنا الصلاة المشروعة بديا ركعتين لا تسمى مقصورة ، كصلاة الصبح ، ولا فعلها قصرا ؛ وانما المقصورة اسم لما جوز الاقتصار عليه من ركعتين في الرباعية

---

١ ــ حديث يعلى بن أمية رواه الجماعة الا البخاري .

٢ ــ رواه البخاري ومسلم .

ولفظ القصر لنفس الاقتصار على الركعتين من الرباعية ، فاطلاق لفظ القصر في الآية مشعر بسابقة وجوب الاتمام لامحالة .

واذا كان الاتمام هو الاصل السابق على القصر ، فقد بطل ما ذكروه .

كيف وان ما ذكرناه من الاحتمال هو الاولى ، والا فلو كان اشتراط الخوف في القصر مانعاً من القصر مع عدمه؛ لماجازالقصر مع عدم الخوف؛أو كانالقصر على خلاف الدليل ، وهو ممتنع من غير ضرورة .

وأما (١) عدم العلم والقدرة ، وعدم وجوب الزكاة عند عدم الحياة وعـدم الحول ، فليس في ذلك مايدل على أن عدم الشرط مانع من وجود الحكم مع عدمه ولا بد ، بل غايته ان الحكم قد ينتفي في بعض صور نفي الشرط ، ولا نزاع فيه وانما النزاع في لزوم انتفائه من انتفاء شرطه ولا بد .

وأما الوجه الثالث : فالوجه في جوابه أن يقال: لايلزم من كون الشرط لا يلزم من ثبوته ثبوت الحكم ، ولا من نفيه نفيه ، اذا كان غير الشرط مشاركاً له في هذه الصفة، ان يكون شرطاً،لانه لا يمتنع اشتراك المختلفات في عارض عام لها .

كيف وان معنى كون الشيء شرطاً لغيره أنه مؤكد لحـال المشروط ، بمعنى أنه اذا تحقق الشرط لايجوز نفي المشروط عند تحقق مقتضيه دفعاً لوهم من يتوهم أن الخطاب لو ورد مطلقاً لجاز أن لا يكون المشروط بذلك الشرط مراد .

وذلك كما لو قال القائل «ضح بالشاة وان كانت عوراء» فانه لو قال: «ضحوا بالشاة مطلقا » لجاز أن يتوهم متوهم أنه لايجوز التضحية بالعوراء فكان ذكر الشرط لدفع هذا الوهم .

وعلى هذا فلا يلزم أن يكون كل شي شرطا لكل شي ، كما قالوه ، الا أن يكون الشرط على هذا النحو الذي ذكرناه ، وليس كذلك .

وان سلمنا ان الشرط يمنع من وجود المشروط دونه ، ولـكن متى اذا امكن قيام شرط مقام ذلك الشرط ، أو اذا لم يقم مقامه شرط آخر ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري . وعلى

١ ــ جواب عن الدليل الثاني من الأدلة الثلاثة التي ذكرت لتأييد المعارضة .

هذا ، فكونه شرطاً يتحقق بانتفاء الحكم عند انتفائه ، اذا لم يقم غيره مقامه وان لم يثبت اذا قام غيره مقامه ، فلم قلتم ان غيره لم يقم مقامه في الشرطية مع ان لفظ الاشتراط لايدل على وجود شرط آخر ، ولا على عدمه .

فان قيل : اذا قال القائل لـغيره « ان دخل زيد الدار فاعطه درهما » معناه ان الشرط هو دخول الدار في عطيتك له ، وذلك يقتضي ان يـكون كمال الشرط هو دخول الدار ، لان لام الجنس تقتضى العموم ، ولان قوله « ان دخل الدار فاعطه درهما » يقتضى عــدم الاعطاء عند عدم الدخول ، فلو قام شرط آخر مقامه لزم منه جواز الاعطاء مع عــدم الدخول ، فيقتضي الشرط الاول امتناع وجود شرط آخر يقوم مقامه ، لما فيه من اخراج الشرط الاول عن كونه شرطاً

قلنا : جواب الاول أنا لا نسلم ان معنى قوله (ان دخل الدار) هو شرط ، بل هو شرط ، وذلك لا يمنع من شرط آخر . وتقدير لام الجنس ههنا ، زيادة لم يدل عليها دليل ، فلا يصار اليها .

وجواب الثاني أنا لانسلم ان قوله (ان دخل الدار) يقتضي عدم الاعطاء عند عدم الدخول مطلقاً ، بل اذا لم يقم غيره مقامه . (لكن قد يمكن ان يقال ههنا اذا سلم انه اذا لم يقم غيره مقامه أن عدمه يقتضى العدم ، فالاصل عدم قيام غيره مقامه ، فاقتضى عدمه العــدم .) وربما احتج القاضي عبد الجبار وابو عبد الله البصري بانه لومنع الشرط من ثبوت الحـكم عند عدمه ؛ لكان قوله تعالى « ولا تكرهوا فتياتـكم علي البغاء ان اردن تحصناً » يمنــع من تحريم الاكراه على الزنا عند عدم ارادة التحصن ، وهو محال مخالف للاجماع .

ولقائل ان يقول : ذكر ارادة التحصن انما كان لــكونه شرطاً في الاكراه لاستحالة تحقق الاكراه على الزنا في حق من هو مر يدله غير مريد للتحصن . لالانه شرط في تحريم الاكراه على الزنا : والله اعلم .

المسألة الثالثة

اختلفوا في الخطاب اذا قيد الحكم بغاية . كما في قوله تعالى (ثم أتموا الصيام الى الليل) وقوله تعالى (ولاتقربوهن حتي يطهرن) .

وقوله (فلا تحل له من بعد ، حتى تنكح زوجاً غيره) .

وقوله (حتى يعطوا الجزبه ٤) .

فذهب اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين ؛ كالقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وغـيرهم (الى) ان ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية .

وخالف في ذلك اصحاب أبي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار وذلك لانه لو دل تقييد الحكم بالغاية المحدودة على نفي الحكم فيما بعد الغاية لم يخل: أما أن يدل عليه بصريح لفظه أو بأنه لو لم يكن دالا على نفي الحـكم فيما بعد الغاية . لما كان التقييد بالغاية مفيد ، أو من جهـة أخرى: الاول محال ، لان اللفظ بصريحه لم يدل على نفي الحكم بعد الغاية ، والثاني انما يلزم ان لو لم يكن للتقبيد فائدة سوى ماذكروه ، وليس كذلك . بل جاز ان تـكون فائدة التقييد تعريف بقاء ما بعد الغـاية على ما كان قبل الخطاب أي انه متعرض فيه لاثبات الحكم ولا نفيه . وان كان الثالث . فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه .

وايضاً فانه لا مانع من ورود الخطاب فيا بعد الغاية بمثل الحكم السايق قبل الغاية بالاجماع

وعند ذلك اما ان يكون تقييد الحكم بالغاية نافياً للحكم فيا بعدها، أو لا يكون : والاول يلزم منه اثبات الحكم مع تحقق ما ينفيه،وهو خلاف الاصل .

وان كان الثاني ، فهو المطلوب .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه

. وبيانه أن كلمة (حتى) و (الى) لانتهاء الغاية ، وهي جارية مجري قوله « صوموا صوما آخره الليل » ولو قال ذلك لمنع من وجوب الصوم بعـد مجيء

الليل لانه لو وجب الصوم بعد ذلك لصارت الغاية وسطاً، وهو محال . ولهذافانه لو قال القائل لعبده (لا تعط زيداً درهما حتى يقوم ، واضرب عمراً حتى يتوب) فانه لايحسن الاستفهام بعد ذلك ، وان يقال (فهل أعطيه اذا قام ، وهل أضربه اذا تاب ؟) ولولا أن التقييد بالغاية يدل على عدم الحكم بعدها لما كان كذلك .

قلنا لاننكر أن (حتى) و (الى)لانتهاء الغاية وأنها جاريةمجرى قوله (صوموا صياما آخره الليل) غير ان الخلاف انما هو في ان تقييد الحكم بالغاية هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية ، وذلك غير لازم من التقييد بالغاية ، بل غايته أن دلالة التقييد بالغاية على ان ما بعدها غـير متعرض فيه بالخطاب الاول لا بنفي ولا اثبات، ولا يلزم من وجود صوم بعد الغاية ان تصير الغاية وسطاً ، بل هي غاية للصوم المأمور به أولا ، وانما تصير وسطاً ان لو كان الصوم فيما بعد الغاية مستنداً الى الخطاب الذي قبل مغاية وليس كذلك .

وأما انهلا يحسن الاستفهام عند قوله (لاتعطزيداً درهما حتى يقوم، واضرب عمراً حتى يتوب) لان ما بعد الغاية مسكوت عنه غير متعرض له بنفي ولاالاثبات فلا يحسن الاستفهام فيما لا دلالة للفظ عليه ، كما قبل الامر بالاعطاء والضرب .

المسألة الرابعة

اختلفوا في تقييد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على أن ما عدا ذلك العدد بخلافه أو لا .

والحق في ذلك انما هو التفصيل ؛ وهو أن الحكم اذا قيد بعدد مخصوص .

فمنه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك العدد بطريق الاولى ، وذلك كما لو حرم الله جلد الزاني مائة، وقال اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثاً ،فانه يدل على تحريم مازاد على القلتين لا يحمل خبثاً بطريق الاولى (٧) ولان مازاد على المائه وعلى القلتين ففيه المائة والقلتان وزيادة .

وهل يدل ذلك على ان الحكم فيما دون المائة ودون القلتين على خلاف الحكم في المأئة والقلتين ؟ هذا موضع الخلاف .

ومنه ما لا يدل على ثبوت الحكم فيما زادا على العدد المخصوص بطريق الاولى .

وذلك كما اذا اوجب جلد الزاني مائه أو أباحه . فانه لايدل على الوجوب والاباحة فيما زاد على ذلك بطريق الاولى . بل هو مسكوت عنه ومختلف في دلالته على نفي الوجوب والاباحة فيما زاد، ومتفق على ان حكم مانقص كحكم المائه لدخوله تحتها . لكن لا يمنع من الاقتصار عليه . (١)

والمختار فيما كان مسكوتاً عنه . ولم يكن الحكم فيه ثابتاً بطريق الأولى من هذه الصور أن تخصيص الحكم بالعدد لايدل على انتفاء الحكم فيه لما ذكرناه في المسائل المتقدمة . ومن نازع في ذلك فلايخرج في احتجاجه على مذهبه عما ذكرناه فيما تقدم . وقد عرف مافيه .

---

١ ـ لكن لا يمنع من الأقتصار عليه فيه تحريف والصواب لكن يمتنع الاقتصار عليها

اتفق الكل على ان مفهوم اللقب ليس بحجة خلافاً للدقاق وأصحاب الامام أحمد بن حنبل ،رحمه الله .

وصوته أن يعلن الحكم إمام باسم جنس ، كالتخصيص على الاشياء الستة بتحريم الربا أو باسم علم ؛ كقول القائل : زيد قائم أوقام .

والمختار إنما هو مذهب الجمهور ، لكن قد احتج بعض القائلين بابطاله بحجج لا بد من الاشارة اليها والتنبيه على مافيها ؛ ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار .

الحجة الأولى : لو كان مفهوم اللقب حجة ، لبطل القياس ، وذلك ممتنع .

وبيان لزوم ذلك أن القياس لا بد فيه من أصل ، وحكم والاصل إما ان يكون منصوصاً أو مجمعاً عليه : فلو كان النص على الحكم في الاصل ،او الاجماع عليه يدل على نفي الحكم عن الفرع فالحكم في الفرع إن ثبت بالنص أو الاجماع ، فــلا قياس ، وان ثبت بالقياس على الاصل ، فهو ممتنع لمـا فيه من مخالفة النص أو الاجماع الدال على نفي الحكم في الفرع .

ولقائل ان يقول : النص الوارد في الاصل ، وان دل على نفي الحكم في الفرع فليس بصريحه ، بل بمفهومـه ، وذلك مما لا يمنع عند القائلين به من إثبات الحكم بمعقول النهي ، وهو القياس ؛ فلا يفضي الى إبطال القياس ؛ وغايته التعارض ؛ لا الا بطأل .

الحجة الثانية : أنه لو كان مفهوم اللقب حجة ودليلا ، لكان القائل اذا قال « عيسى رسول الله » فكانه قال « محمد ليس برسول الله » وكذلك اذا قال «زيد موجود» فكانه قال « الا له ليس بموجود » وهو كفر صراح ،ولم يقل بذلك قائل .

ولقائل ان يقول من الخصوم انما لا يكون المتكلم بذلك كافرا اذا لم يكن متنبها لدلالة اللفظ ، أو كان متنبها لها ؛ غير انه لم يرد بلفظه مادل عليه مفهومه ، واما اذا كان متنبها لدلالة لفظه وهو مريد لمدلولها ، فانه يكون كافرا .

الحجة الثالثة : أنهم قالوا : اذا قال القائل «زيداً يأكل» لا يفهم منه أن عمراً لا يأكل ولقائل ان يقول : لا يفهم منه ذلك من يعتقد دلالة مفهوم اللقب ، أو من لا يعتقده الاول : ممنوع ، والثاني مسلم . وعدم فهم ذلك بالنسبة الى من لا يعتقد دلالته لا يدل على عدم دلالته في نفسه .

الحجة الرابعة : انه لو كان مفهوم اللقب دليلا ، لما حسن من الانسان أن يخبر أن زيدا ياكل ؛ الا بعد علمه ان غيره لم يأكل والا كان مخبراً بما يعلم أنه كاذب فيه ، أو بما لا يامن فيه من الكذب ، وحيث استحسن العقلاء ذلك ، مع عدم علمه بذلك دل على عدم دلالته على نفي الاكل عن غير زيد .

ولقائل ان يقول : اذا أخبر بذلك ، فلا يخلو إما ان يكون عالما بان غير زيد ياكل ، اوغير عالم بذلك . وعلى كلا التقديرين انما لم يستقبح منه ذلك لظهور القرينة الدالة على انه لم يرد سوى مدلول صريح لفظه دون مفهومه ، لعدم علمه بذلك في احدى الحالتين ، وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الظاهر من حال العاقل انه لا يخبر عن نفي مالم يعلمه ولا نفي ما علم وقوعه حتى انه لو ظهر منه مايدل على ارادته لنفي مادل عليه لفظه عند القائلين به لكان مستقبحا .

والمختار فى ابطاله ماسبق في المسائل المتقدمة .

وأما حجج الخصوم وجوابها ، فعلى ماسبق في مفهوم التقييد بالصفة ،

وربما احتجوا في خصوص هذه المسألة بحجج أخرى ؛ وهو انه او تخاصم شخصان ، فقال أحدهما للآخر . « أما أنا فليس لي ام ولا أخت ولا امرأة زانية » فانه يتبادر الى الفهم نسبة الزنا منه الى زوجة خصمه وأمه وأخته . ولهذا قال اصحاب احمد بن حنبل ومالك بوجوب حد القذف عليه .

وجوابه أن ذلك ان فهم منه ، فانما يفهم من قرينة حاله لامن دلالة مقاله، بدليل ما اسلفناه . ولذلك لم يكن حد القذف عندنا واجباً بذلك ؛ وعلى هذا يكون الحكم في مفهوم الاسم العام المشتق ،كقوله « لاتبيعوا الطعام بالطعام » .

المسألة السادسة

اختلفوا في تقييد الحكم بإنما كقوله ﷺ « إنما الشفعة فيما لم يقسم » و « انما الاعمال بالنيات » و « إنما الولاء لمن أعتق و « إنما الربا في النسيئة » هل يدل على الحصر اولا .

فذهب القاضي ابو بكر والغزالي والهراسي وجماعة من الفقهاء الى أنه ظاهر في الحصر ، محتمل للتأكيد .

وذهب اصحاب أبي حنيفة وجماعة ممن انكر دليل الخطاب الى انه لتأكيد الاثبات ، ولا دلالة له على الحصر ، وهو المختار .

وذلك لان كلمة (انما) قد ترد ولاحصر ؛ كقوله « انما الربا في النسيئة » وهو غير منحصر في النسيئة لانعقاد الاجماع على تحريم ربا الفضل ، فانه لم يخالف فيه سوى ابن عباس ؛ ثم رجع عنه .

وقد ترد والمراد بها الحصر ، كقوله تعالى « قل انما أنا بشر مثلكم » (١) وعند ذلك فيجب اعتقاد كونها حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين ؛ وهو تأكيد إثبات الخبر للمبتدأ ؛ نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونه (٢) على خلاف الاصل ، ولان كلمة (إنما) لو كانت للحصر لكان ورودها في غير الحصر على خلاف الاصل .

فان قيل : لو لم تكن للحصر ؛ لكان فهم الحصر في صورة الحصر من غير دليل ، وهو خلاف الاصل .

قلنا : انما يكون فهم ذلك من غير دليل أن لو كان دليل الحصر منحصرا في كلمة (انما) وليس كذلك .

---

١ ــ المعنى انا بشر لا املك فالحصر في الجملة اضافي لا حقيقي ، اذ للرسول ﷺ صفات أخرى سوى البشرية .

٢ ــ لكونه ـ الصواب ـ لكونها أي التجوز والاشتراك .

اختلفوا في قوله ﷺ « الاعمال بالنيات » وفي قول القائل : العالم زيدوصديقى زيد، هل يدل على حصر الاعمال فيما كان منويا ، وعلى حصر العالم والصديق في زيد.

فذهبت الحنفية والقاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين الى انه لايدل على الحصر

وذهب الغزالي والهراسي وجماعة من الفقهاء الى أنه يدل على الحصر .

والمختار أنه لايدل لما سبق في المسائل المتقدمة

فان قيل : لو لم يكن ذلك دالا على حصر الاعمال في المنوى، والعالم والصديق في زيد ، لكان المبتدأ اعم من خبره ، وكان ذلك كذباً ، كما لو قال : «الحيوان انسان ؛ والانسان زيد » .

قلنا : انما يلزم الكذب ان لو كانت (الالف واللام) في الاعمال للعموم فانها تنزل منزلة قوله « كل عمل منوى » وهو كاذب ، كمافي قوله « كل حيوان انسان » وليس كذلك ! بل هي ظاهرة في البعض فكانه قال « بعض الاعمال بالنيات) وذلك صادق غير كاذب .

وكذلك الحكم في قوله «العالم زيد» وكذلك قوله «صديقي زيد » ليس عاما في كل صديق ، بل كأنه قال بعض اصدقائى زيد حتى انه لو ثبت أن (الالف واللام) اذا دخلت على اسم الجنس تكون عامة ، وكان المتكلم مريدا للتعميم، فانه يكون كاذبا بتقدير ظهور عالم آخر وصديق آخر له ، وكان قوله دالا على الحصر لا محالة(١)

وربما قيل في ابطال القول بالحصر انه لو كان قوله (العالم زيد وصديقى زيد) يدل على حصر العالم والصديق في زيد ؛ لكان اذا قال (العالم زيد وعمرو ، وصديقي زيد وعمرو) متناقضا ، وليس كذلك باتفاق اهل اللغة ، وليس بحق، فان للخصم ان يقول انما يكون ذلك مناقضا بشرط ان يتجرد قوله الاول عما يغيره .

---

١ ـ الظاهر قصر الاعمال المعتبرة شرعا على ماصحبته النية، وقصر العلم والصداقة في المثالين الاخيرين على زيد قصراً حقيقيا أن لم يكن ثم عالم من الخلق وقت التكلم سوى زيد، ولا صديق للمتكلم في الواقع سواه، والا فالقصر ادعائي ولا كذب في الحالين.

واما اذا عطف عليه قوله (وعمرو) صار الكل كالجملة الواحدة ؛ وكان قوله (العالم زيد) مع الانفراد مغاير في دلالته لقوله (العالم زيد وعمرو) وهذا كمالو قال « له علي عشرة » ثم بعد حين قال (الا خمسة) فانه لايقبل لما فيه من مناقضة لفظه الاول ولو قال (له علي عشرة الا خمسة) على الاتصال كان مقبولا لعدم تناقضه ، ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال، بل كان الواجب ان لا يقبل استثناؤه في الصورتين , او يقبل فيهما ، وهو محال .

المسألة الثامنة

اختلفوا في قوله « لا عالم في البلد الا زيد » فالذي عليه الجمهور واكثر منكري المفهوم انه يدل على نفي كل عالم سوى زيد ، واثبات كون زيد عالما .

وذهب بعض منكري المفهوم الى ان ذلك لايدل على كون زيد عالما، بل هو نطق بالمستثنى منه ، وسكوت عن المستثنى . ومعنى خروج المستثنى عن المستثنى منه انه لم يدخل في عموم المستثني منه، وانه لم يتعرض فيه لكون زيد عالما، لانفيا ولااثباتا .

والحق انما هو المذهب الجمهوري، ودليله ما بيناه فيما تقدم من ان الاستثناء من النفي اثبات ، وان قول القائل « لااله الا الله » ناف للإلهية عن غير الله تعالى ، ومثبت لصفة الالوهية لله تعالى ؛ وقررناه احسن تقرير وحققنا وجه الانفصال عن كل ما ورد عليه من الاشكالات، فعليك بالالتفات اليه ونقله الى ههنا .

المسألة التاسعة

اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الاغلب «لامفهوم له» .

وذلك كقوله تعالى «وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن» .
وقوله (وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) (١)
وقوله ﷺ «أيما أمرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها ، فنكاحها باطل» .

وقوله ﷺ فليستنج بثلاثة احجار» فان تخصيصه بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور انما كان لانه الغالب ، اذ الغالب ان الربيبة انما تكون في الحجر ، وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق ، وان المرأة لاتزوج نفسها الا عند عدم اذن الولي لها واباته من تزويجها ، وان الاستنجاء لا يكون الا بالحجارة » ،

وكذلك الحكم في دل ماظهر سبب تخصيصه بالذكر كسؤال سائل، أو حدوث حادثة او غير ذلك مماسبق ذكره من اسباب التخصيص .

وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطاق بالذكر دون محل السكوت ، بل كانت الحاجة اليها والى ذكرهما مع العلم بهما مستوية ، ولم يكن الحكم في محل السكوت أولى بالثبوت » .

وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم فى محل السكوت ، فهل يجب القول بنفى الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص ، أولا يجب :

ان قلنا نه لا يجب ؛ كان التخصيص بالذكر عبثاً خليا عن الفائدة، وذلك مما ينزه عنه منصب آحاد البلغاء، فضلا عن كلام الله تعالى ورسوله .

وان قلنا بوجوب نفي الحكم ، لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة .

---

١ ـــ المناسب لذكر الخلع أن يمثل بقوله تعالى (فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) فان آية بعث الحكمين ليس فيها اشعار بخلع .

والوجه في حله ان يقال : إذا لم يظهر السبب المخصص ، فلا يخلو :

إما ان يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء .

أو ان عدمه اظهر من وجوده :

فان كان الاول ؛ فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات .

وعلى هذا فلا مفهوم .

وإن كان الثاني ، فانما يلزم من ذلك نفي الحكم في محل السكوت، ان لو كان نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر؛ وليس كذلك وذلك لان نفى الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة انما هو فرع دلالة اللفظ في محل النطق عليه، فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم في محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دوراً ممتنعاً . (١)

وإلى ههنا تم الكلام في اصناف دلالة غير المنظوم .

هذا ما يتعلق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع .

واما ما يتعلق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون غيرهما من الادلة ، فهو النظر في النسخ ، ويشتمل على مقدمة ومسائل .

اما المقدمة فتشتمل على اربعة فصول .

١ ــ انظر مختصر المنتهي لابن الحاجب وشرحه للعضد فانه أجاب عن كثير من أدلة الآمدي واعتراضاته في هذه المسألة .

الفصل الأول

في تعريف النسخ والناسخ والمنسوخ

اما النسخ: فهو في اللغة قد يطلق بمعنى الازالة ، ومنه يقال نسخت الشمس الظل ، اى ازالته ، ونسخت الريح اثر المشي؛ اي ازالته . ونسخ الشيب الشباب، اذا أزاله ، ومنه تناسخ القرون والأزمنة. والازالة هي الاعدام ؛ ولهذا يقال : زال عنه المرض والا لم وزالت النعمة عن فلان، ويراد به الانعدام في هذه الاشياء كلها .

وقد يطلق بمعنى نقل الشي وتحويله من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه .

قال السجستاني من اهل اللغة والنسخ ان تحول ما في الخلية من النحل والعسل الى اخرى ، ومنه تناسخ المواريث بانتقالها من قوم الى قوم ، وتناسخ الانفس بانتقالها من بدن الى غيره عند القائلين بذلك ومنه نسخ الكتاب بما فيه من مشابهة النقل، واليه الاشارة بقوله تعالى (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) .

والمراد به نقل الاعمال الى الصحف او من الصحف الى غيرها .

اختلف الاصوليون : فذهب القاضي ابو بكر ومن تابعه ، كالغزالي وغيره الى ان اسم النسخ مشترك بين هذين المعنيين .

وذهب ابو الحسين البصري وغيره الى انه حقيقة في الآزالة ، مجاز في النقل.

وذهب القفال من اصحاب الشافعي الى انه حقيقة في النقل والتحويل .

وقد احتج ابو الحسين البصري بأن اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم (نسخت الكتاب) مجاز ، لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة . واذا كان اسم النسخ مجاز في النقل ، لزم ان يكون حقيقة في الازالة لانه غير مستعمل فيما سواهما . واذا بطل كونه حقيقة في احدهما تعين ان يكون حقيقة في الآخر .

وقد قرر ذلك بعضهم من وجه آخر ،فقال . اطلاق اسم النسخ بمعنى الازالة والاعدام واقع كما سبق ، والاصل في الاطلاق الحقيقة . ويلزم ان لا يكون حقيقة في النقل : دفعا للاشتراك عن اللفظ .

ولقائل ان يقول على الوجه الاول ان اطلاق اسم النسخ على الكتاب . اما انيكون حقيقة ، او تجوزا . فان كان حقيقة فهوا المطلوب،وبطل ماذكروه ؛ وان كان مجازا ؛ ضرورة ان مافي الكتاب لم ينقل على الحقيقة . فيمتنع ان يكون التجوزبه مستعارا من الازالة ، فانه غيرمزال ، ولايشبه الازالة،فلا بدمن استعارته من معنى آخر والاجماع منعقد على امتناع اطلاق اسم النسخ حقيقة في الازالة والنقل فاذا تعذرت استعارته من الازالة ، تعين ان يكون مستعارا من النقل .

ووجه استعارته منه ان تحصيل مثل مافي احد الكتابين في الآخر . تجري مجرى نقله وتحويله اليه؛ فكان منه بسبب من أسباب التجوز، واذا كان مستعارا من النقل وجب أن يكون اسم النسخ حقيقة في النقل ، اذ المجاز لا يتجوز به في غيره باجماع اهـــل اللغة .

ثم وان كان ذلك مجازا في نسخ الكتاب. فما الاعتذار عن اطلاق اسم التناسخ في المواريث . مع كونها منتقلة حقيقه، واطلاق اسم النسخ على تحويل النحل والعسل من خلية الى اخرى فان ماذكروه في تقرير التجوز في نسخ الكتاب غير متصور ههنا .

وأما الوجه الثاني : فمقابل بمثله ؛ وهو أن يقال : اسم النسخ قد أطلق بمعنى النقل على ما سبق، والاصل في الاطلاق الحقيقة: ويلزم من كونه حقيقة فيه ان لا يكون حقيقة في الازالة دفعاً للاشتراك عن اللفظ وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

فان قيل: الترجيح لكونه حقيقة في الازالة ، وذلك لان الازالة مطلق اعدام، والنقل أخص من الازاله، لانه يستلزم اعدام الصفة وحدوث أخرى ، والاعدام المستلزم حدوث شيء آخر ، أخص من الاعدام الذي لا يستلزم ذلك؛ واذا كانت الازالة أعم فجعل النسخ حقيقة فيها أولى ، نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ .

قلنا : لا نسلم أن الازالة أعم من النقل، والتحويل وان كان يستلزم اعدام صفة وتجدد أخرى ، فكل ازالة هكذا،لان الازالة على ماقيل هي الاعدام ؛ والاعدام يستلزم زوال الصفة، وهي الوجود وتجدد أخرى، وهي صفة العدم، وهما صفتان متقابلتان ؛ مهما انتفت احداهما تحققت الأخرى ، واذا تساويا عموماً وخصوصاً

فليس جعل اسم النسخ حقيقة في أحدهما أولى من الآخر .

واذا تعذر ترجيح أحد الأمرين مع صحة الاطلاق فيهما ؛ كان القول بالاشتراك أشبه .

اللهم الا أن يوجد في حقيقة النقل خصوص تبدل الصفة الوجودية بصفة وجودية . فيكون النقل أخص .

ومع هذا كله ، فالنزاع في هذا لفظي لا معنوي .

وأما معناه في اصطلاح الاصوليين ، فقد اختلف فيه .

فقال أبو الحسين البصري هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى أو عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ، وهو فاسد من وجهين :

الاول هو ان ازالة المثل ، اما أن تكون قبل وجود ذلك المثل ، أو بعد عدمه ، أو في حالة وجوده :

الاول : محال ، فان ما لم يوجد ، لا يقال انه أزيل .

والثاني أيضا محال ، فان ازالة ماعدم بعد وجوده ممتنع .

والثالث أيضا محال ، لان الازلة هي الاعدام واعدام الشيء حال وجوده محال .(١)

الوجه الثاني : انه غير مانع اذ يدخل فيه ازالة مثل ما كان ثابتا من الاحكام العقلية قبل ورود الشرع بخطاب الشارع المتراخى على وجه لولا خطاب الشارع المغير لكان ذلك الحكم مستمراً ؛ وليس بنسخ في مصطلح المتشرعين اجماعا .

ومنهم من قال : هو ازالة الحكم بعد استقراره ؛ ويبطل بالوجهين السابقين . وبما لو زال الحكم بعد استقراره بمرض أو جنون أو موت ، فانه داخل فيما قيل وليس بنسخ اجماعا .

ومنهم من قال : هو نقل الحكم الى خلافه ، ويبطل بما بطل به الحد الذي قبله وبما لو نقل الحكم الى خلافه بالغاية كما في قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) فان الحكم فيما قبل الغاية قد قلب الى خلافه . فيما بعد الغاية وليس بنسخ ، وبه يبطل قول من قال في حده انه بيان مدة الحكم .

---

١ ــ سيأتي مثل هذا الترديد في أدلة المانعين للنسخ عقلا وجواب الآمدى عنه ، وبذلك تعرف لونا من جدل الآمدى في نقاشه ودفاعه .

وقال القاضي أبو بكر انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا ، مع تراخيه عنه ، وهو اختيار الغزالي أيضا .

وقصد بالقيد الأول تعميم كل خطاب كان من باب المنظوم أو غيره، والاحتراز عن الموت والمرض والجنون وجميع الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بها مع تراخيها ولولاها لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة .

وبالقيد الثاني : وهو الخطاب المتقدم . الاحتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية قبل ورود الشرع .

وبالقيد الثالث : وهو على وجه لولاه لكان مستمراً الاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم مؤقت ، ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم مناقض للاول ، كما لو ورد قوله عند غروب الشمس (كاوا) بعد قوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) فانه لايكون نسخا لحكم الخطاب الاول حيث انه لو قدرنا عدم الخطاب الثاني : لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا، بل منتهيا بالغروب .

وبالقيد الرابع الاحتراز عن الخطاب المتصل ، كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية . فانه يكون بياناً لانسخا .

ويرد عليه اشكالات.

الاشكال الاول : ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت هو الناسخ ، والنسخ هو نفس الارتفاع فلا يكون الناسخ هو النسخ .

الثاني : وهو ما اورده ابو الحسين البصري انه قال انه ليس بجامع ولا مانع .

اما انه ليس بجامع فلانه يخرج منه النسخ بفعل الرسول. مع انه ليس بخطاب. ويخرج منه نسخ ماثبت بفعل الرسول وليس فيه ارتفاع حكم ثبت بالخطاب . وأما انه ليس بمانع . فلانه لو اختلفت الامة في الواقعة على قولين . واجمعوا بخطابهم على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين للمقلد . ثم اجمعوا باقولهم على أحد القولين فان حكم خطاب الاجماع الثاني دل على ارتفاع حكم خطاب الاجماع الاول . وليس بنسخ اذ الاجماع لا ينسخ به .

الثالث: هو أن تحديد النسخ بارتفاع الحكم الثابت تحديدله بماليس بمتصور. لوجوه يأتي ذكرها في مسألة اثبات النسخ .

الرابع : أن فيه زيادة لاحاجة اليها؛ وهي قوله (متراخ عنه) وقوله (على وجه لولاه لكان مستمراثابتا) فان ذكر التراخي إنما وقع احتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية ، وفي الحـــد ما يدرأ النقض بذلك ، وهـو ارتفاع الحكم . والخطاب المتصل بالخطاب الاول في هذه الصور ليس رافعــاً لحكم الخطاب المتقدم في الذكر ، بل هو مبين أن الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثني، وفيماخرج عن الشرط والغاية، وبالتقيدبالرفع يدرأ النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم اذا كان حكمه موقتا من حيث ان الخطاب الثاني لايدل على ارتفاع حكم الخطاب الأول لانتهائه بانتهاء وقته .

والجواب عن الاشكال الاول لانسلم ان النسخ هو ارتفاع الحكم ، بـــل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع ، والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع ، وذلك لان النسخ يستدعي ناسخا ومنسوخا والناسخ هو الرافع أى الفاعـــل ، والمنسوخ هو المرفوع أي المفعول ، والرافع والمرفوع ، اي الفاعل والمفعول ، يستدعي رفعا وارتفاعا ، أي فعلا وانفعالا ، والرافع هو الله تعالى على الحقيقة ، وان سمى الخطاب ناسخا ، فانما هو بطريق التجوز كما يأتي تحقيقه ، والمرفوع هو الحكم ، والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع ، وذلك هو الخطاب ؛ والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع المفعول وذلك على نحـــو فسخ العقد فان الفاسخ هو العاقد ، والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد ، وهو قوله (فسخت) والانفساخ صفة العقد ، وهو انحلاله بعد انبرامه .

وأما النسخ بفعل الرسول ،فلانسلم أن فعل الرسول ناسخ حقيقة،اذليس للرسول ولاية اثبات الاحكام الشرعية ، ورفعها من تلقاء نفسه ، وانما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى مايشرعه من الاحكام ، ويرفعه ، ففعله ، ان كان ولابد ، فانما هو

دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم. لأن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع

وأما الاشكال بالاجماع ففيه جوابان .

الاول : انه مهما اجتمعت الأمة على تسويغ الخلاف في حكم مسألة معينة ، وكان اجماعهم قاطعا فلا نسلم تصور اجماعهم على مناقضة ما أجمعوا عليه أولا ليصح ماقيل .

الثاني : أنه وان صح ذلك فلا نسلم أن الحكم نفيا واثباتا مستند الى قول أهل الاجماع ، وانما هو مستند الى الدليل السمعي الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم وعلى هذا ؛ فيكون اجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذي هو النسخ . لآن خطابهم نسخ.

وما وعدوا به في الوجه الثالث فسيأتي الجواب عنه أيضاً .

واما ماذكروه من الزيادات ، فهي غير مخلة بصحة الحد ، وفائدتها الميز بين النسخ والصور المذكورة مبالغة في تحصيل الفائدة .

ومع ذلك . فالمختار في تحديده أن يقال : النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ماثبت من حكم خطاب شرعي سابق ، ولا يخفى مافيه من الاحتراز من غير حاجة الى التقييد بالتراخي، ولا بقولنا (لولاه لكان مستمراً ثابتاً) لما سبق تقريره . (١)

---

١ ـ هذا تعاريف للنسخ في اصطلاح المتأخرين؛ وأما النسخ عند المتقدمين فيشمل مع ما ذكر تقييد المطلق ؛ وتخصيص العام ؛ وبيان المجمل ، ورفع ما توهم المكلف ارادته من النصوص وهو غير مراد منها ـ انظر تفسير قوله تعالى: (وان تبدوا مافي انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) الآيات في مجموع الفتاوي لابن تيمية ج ١٤ وص ٣٩٧ ج ٢٠ من مجموع الفتاوي، والمسألة الثالثة من مسائل النسخ في الموافقات للشاطبي واعلام الموقعين لابن القيم .

واما الناسخ ، فانه قد يطلق على الله تعالى ، فيقال : نسخ فهو ناسخ .
ومنه قوله تعالى « مانسخ من آية». وقوله تعالى « فينسخ الله مايلقي الشيطان.
وقد يطلق على الآية أنها ناسخة، فيقال : آية السيف نسخت كذافهي ناسخة .
وكذلك على طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله وتقريره وإجماع الأمة.
وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشورا، فهو ناسخ
وعلى المعتقد لنسخ الحكم ، فيقال : فلان ينسخ القرآن بالسنة، أي يعتقد ذلك فهو ناسخ .

غير أن الاجماع منعقد على ان اطلاق اسم ناسخ على الحكم، وعلى المعتقد للنسخ مجاز ،
وانما الخلاف بيننا وبين المعتزلة في أنه حقيقة في الله تعالى أو في الطريق المعرف لارتفاع الحكم .

فعندهم الناسخ في الحقيقة هو الطريق، حتى قالوا في حده: ان الناسخ هو قول صادر عن الله تعالى أو عن رسوله اوفعل منقول عن رسوله يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله تعالى او بنص او فعل منقول عن رسوله . مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا .

وإما نحن : فمعتقدنا أن الناسخ في الحقيقة انما هو الله تعالى. وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ : وان سمي ناسخا فمجاز .
وحاصل النزاع في ذلك آيل الى اللفظ .

وأما المنسوخ فهو الحكم المرتفع، كالمرتفع من وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجات النبي ﷺ ؛ وحكم الوصية للوالدين والأقربين، وحكم التربص حولا كاملا عن المتوفي عنها زوجها، الى غير ذلك .

الفصل الثاني

الفرق بين النسخ والبداء

وأعلم ان البداءعبارة عن الظهور بعد الخفاء .

ومنه يقال : بدالنا سور المدينة بعدخفائه،وبدالناالأمر الفلاني؛اي ظهر بعدخفائه.

واليه الاشارة بقوله تعالى «وبدا لهم من اللهما لم يكونوا يحتسبون» «بل بدالهم ماكانو يخفون من قبل»، «وبدالهم سيئات ماعملوا» .

وحيث كان فإن النسخ يتضمن الأمر بما نهي عنه ،والنهى عما أمر بهعلى حده وظن ان الفعل لا يخرج عن كونه مستلزما لمصلحة أو مفسدة .

فان كان مستلزما لمصلحة ، فالامر به بعد النهي عنهعلى الحد الذي نهى عنه انما يكون لظهور ماكان قد خفي من المصلحة .

وإن كان مستلزما لمفسدة ، فالنهي عنه بعد الامر به على الحد الذيامر بهانما يكون لظهور ماكان قدخفي من المفسدة ، وذلك عين البداء .

ولما خفي الفرق بين البداء والنسخ على اليهود والرافضة ، منعت اليهود من النسخ في حق الله تعالى، وجوزت الروافض البداء عليهلاعتقادهم جوازالنسخ على الله تعالى مع تعذر الفرق عليهم بين النسخ والبداء(١) واعتضدوافي ذلك بمانقلوه

١ ـ اعتذرالآمدي عن اليهود والرافضة في انتقاصهم لله وطعنهم في افعاله وشرائعه بخفاء الفرق بين النسخ والبداء، وتعذر الفصل بينهما عليهم، فمنعت اليهود النسخ حماية لجناب الله في زعمهم ، وجهلت الرافضة ربها فحكمت بأن الله يبدو له من المصالح والمفاسدماكان خفيا عليه فينقض ما ابرمه (تعالى اللهعن ذلك علواً كبيراً)،

ومن تبين امر اليهود وحسدهم لمن جاء بعدموسى من الأنبياء وكيدهم لشرائع الإسلام وتبين حال الرافضة ووقف على فساد دخيلتهم وزندقتهم بإبطان الكفر وإظهارالاسلام،وانهم ورثوا مبادئهم عن اليهود ونهجوا في الكيد للأسلام منهجهم علم أن ماقالوه من الزور والبهتان إنما كان عن قصدسيء وحسد للحق واهله وعصبية=

عن علي، (رضي الله عنه) انه قال لولا البداء لحدثتكم بما هو كائن الى يوم القيامة. ونقلوا عن جعفر الصادق، (رضي الله عنه) انه قال: مابدا لله تعالى في شيء كما بدا له في اسماعيل، أي في امره بذبحه. ونقلوا عن موسى (١) بن جعفر انه قال البداء ديننا ودين آبائنا في الجاهلية. وتمسكوا ايضاً بقوله تعالى «يمحو الله مايشاء، ويثبت» وفي ذلك قال شاعرهم:

ولولا البداء يته غير هائب * وذكر البدا نعت لمن يتقلب

ولولا البدا ماكان فيه تصرف * وكان كنار دهره يتلهب

وكان كضوء مشرق بطبيعة * وبالله عن ذكر الطبائع يرغب

فلزم اليهود على ذلك انكار تبدل الشرائع، ولزم الروافض على ذلك وصف الباري تعالى بالجهل مع النصوص القطعية والادلة العقلية على استحالة ذلك في حقه، وانه لايخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء.

أما النصوص الكتابية؛ فكقوله تعالى «وهو بكل شيء عليم».

وقوله تعالى «عالم الغيب والشهادة» وقوله (وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض، ولارطب ولايابس الا في كتاب مبين» وقوله «ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها»

الى غير ذلك من الآيات.

واما الادلة العقلية، فما استقصيناه في كتبنا الكلامية.

وما نقلوه عن علي وعن اهل بيته؛ فمن الاحاديث التي انتحلها الكذاب الثقفي (٢)

=ممقوتة دفعتهم الى الدس والخداع واعمال معاول الهدم سراً وعلناً للشرائع ودولها القائمة عليها، ومن قرأ آيات القرآن وتاريخ الفريقين ظهر له ماهم عليه من الدخل والمكر السيء.

١ ـ هو موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي ابن ابي طالب الهاشمي.

٢ ـ الكذاب الثقفي ـ هو: المختار بن أبي عبيد؛ كان خارجياً ثم زبيرياً ثم شيعياً وكيسانياً واليه تنسب المختارية من فرق الشيعة؛ ومن مذهبه جواز البداء على الله =

علي اهل البيت ، فانه كان يدعى العصمة لنفسه ، ويخبر باشياء ، فاذا ظهر كذبه فيها ، قال ان الله وعدني بذلك . غير انه بدا له فيه ، اسند ذلك الى اهل البيت مبالغة في ترويج اكاذيبه .

واما الآية فالمراد بها مما هو محو المنسوخ واثبات الناسخ ومحـو السيئات بالحسنات . كما قال تعالى «ان الحسنات يذهبن السيئات» ومحو الحسنات بالردة على ماقال تعالى « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر . فاولئك حبطت اعمالهم » او محو المباحات واثبات الطاعات .على ماقاله اهل التفسير ، او محـو مايشاء من الآجال او الارزاق واثبات غيرها ويجب الحمل علي ذلك جمعا بينه وبين الادلة القاطعة الدالة علي امتناع الجهل في حق الله تعالى .(١)

وكشف الغطا عن ذلك يتحقق بالفرق بين النسخ والبداء ، فنقول :

اذا عرف معنى البداء، وانه مستلزم للعلم بعد الجهل والظهور بعد الخفاء، وان ذلك مستحيل في حق الله تعالى على مابيناه، في كتبنا الكلامية. فالنسخ ليس كذلك. فانه لا يبعد ان يعلم الله تعالى في الأزال استلزام الأمر بفعل من الأفعال المصلحة في وقت معين ؛ واستلزام نسخه للمصلحة في وقت آخر ؛ فاذا نسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه فلا يلزم من ذلك ان يكون قد ظهر له ماكان خفيا عنه ؛ ولا ان يكون قد امر بما فيه مفسدة ؛ ولا نهى عما فيه مصلحة؛ وذلك كاباحته الأكل في الليل من رمضان ؛ وتحريمه في نهاره .

=تعالى، انظر ترجمته في الملل للشهرستاني ،والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي قتل في مرقعة بينه وبين مصعب بن الزبير بحر وراء عام ٦٧ هـ .

١ ـ بين (تعـالى في آخر الآية أن كل مايكون منه من محو واثبات وتبديل وتغيير واقع بمشيئته فعلا كونياً او تشريعاً ومسطور عنده في أم الكتاب ، جرى به القلم فكتب ماهو كائن من ناسخ ومنسوخ وسعادة وشقاوة وسائر مايكون من التغيير والتبديل كل منها في وقته الذي حدد له في علمه (تعالى) وكتابه.ورهين بأسبابه حسب ماتقتضيه الحكمة ، وبذلك يتبين أنه لايلزم من المحوو الاثبات عموماً أن يكون بدا لله أمر كان خفياً عليه، بل كل ما كان وما سيكون ن فعل أو تشريع تفسير عملي وتطبيق واقعي دقيق موافق لسابق علمه وما جرى به قلمه في كتابه .

فان قيل : لا يخلو اما ان يكون الباری تعالي قد علم استمرار امره بالفعل المعين ابدا ؛ او الى وقت معين ؛ وعلم انه لا يكون مأموراً بعد ذلك الوقت.

فان كان الاول ؛ استحال نسخه لما فيه من انقلاب علمه جهلا.

وان كان الثاني ؛ فالحكم يكون منتهياً بنفسه في ذلك الوقت ؛ فلا يتصور بقاؤه بعد ؛ والا لانقلب علم الباری جهلا ؛ واذا كان منتهيا بنفسه فالنسخ لايكون مؤثراً فيه لا في حالة علم الله تعالى انه يكون الفعل ماموراً فيها ؛ ولا في حالة علم الله انه لايكون مأموراً فيها لما فيه من انقلاب علمه الى الجهل. واذا لم يكن الناسخ مؤثراً فيه ؛ فلا يتصور نسخه.

قلنا : الأمر مطلق ؛ والباري علم ان الأمر بالفعل ينتهي بالناسخ في الوقت الذي علم ان النسخ يقع فيه ؛ لا انه علم انتهاءه الى ذلك الوقت مطلقاً بل علم انتهاءه بالنسخ ؛ فلو لم يكن منتهيا بالنسخ لا انقلب علمه جهلا ، وعلى هذا فلا يلزم من انتهاء الأمر في ذلك الوقت بالنسخ. ان لا يكون الأمر منسوخاً.



الفصل الثالث

في الفرق بين التخصيص والنسخ

نقول ان التخصيص و النسخ وان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ماتناوله اللفظ لغة ، غير انهما يفترقان من عشرة اوجه :

الاول : ان التخصيص يبين ان ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد اراد بلفظه الدلالة عليه ، والنسخ يبين ان ماخرج لم يرد التكليف به،وان كان قد اراد بلفظه الدلالة عليه .

الثاني: ان التخصيص لا يرد على الامر بمأمور واحد ، والنسخ قد يرد على الامر بمأمور واحد .

الثالث : ان النسخ لا يكون في نفس الامر الا بخطاب من الشارع ، بخلاف التخصيص ، فانه يجوز بالقياس ، وبغيره من الادلة العقلية والسمعية .

الرابع :ان الناسخ لابد وان يكون متراخياً عن المنسوخ ، بخلاف المخصص ؛ فانه يجوز ان يكون متقدماً على المخصص ومتأخرا عنه ، كما سبق تحقيقه .

الخامس :ان التخصيص لا يخرج العـام عن الاحتجاج به مطلقاً في مستقبل الزمان فانه يبقى معمولا به فيما عـدا صورة التخصيص ، بخلاف النسخ ، فانه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية ، وذلك عند ما اذا ورد النسخ على الامر بمأمور واحد

السادس : انه يجوز التخصيص بالقياس ؛ ولا يجوز به النسخ

السابع :ان النسخ رفع الحكم بعد ان ثبت؛ بخلاف التخصيص.

الثامن :انه يجوز نسخ شريعة بشريعة ، ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى

التاسع : ن العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقى منه شيء، بخلاف التخصيص

العاشر :وهو ما ذكره بعض المعتزلة،ان التخصيص اعم من النسخ ، وان كل نسخ تخصيص؛وليس كل تخصيص نسخاً ، اذ النسخ لا يكون الا بتخصيص الحكم ببعض الازمان ، والتخصيص يعم تخصيص الحكم ببعض الاشخاص وبعض الاحوال وبعض الازمان ، وفيه نظر .

وذلك: انه ان ثبت ان ماذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ داخلة في مفهوم التخصيص، أو ملازمة خارجة فلا وجود لها في النسخ، فلا يكون التخصيص اعم من النسخ ؛ لان الاعم لابد وان يصدق الحكم به مع جميع صفاته اللازمة لذاته على الاخص، وذلك مما لا يصدق على النسخ، فلا يكون النسخ تخصيصاً.

والا فلقائل (١) أن يقول: ما ذكر من الصفات الفارقة بين التخصيص والنسخ انما هي فروق بين انواع التخصيص، وليست من لوازم مفهوم التخصيص، بل التخصيص أعم من النسخ، ومن جميع الصور المذكورة وهو قادح لا غبار عليه.

اللهم الا أن يرجع الى الاصطلاح، واطلاق اسم التخصيص على بعض هذه الانواع ؛ والنسخ على البعض الآخر.

فحاصل النزاع يرجع الى الاطلاق اللفظي ولا منازعة فيه بعد فهم غور المعنى.

الفصل الرابع

في شروط النسخ الشرعي

وهي منقسمة الى متفق عليه ومختلف فيه

أما المتفق عليه ؛ فان يكون الحكم المنسوخ شرعياً، أو ان يكون الدليل الدال على ارتفاع الحكم شرعياً متراخياً عن الخطاب المنسوخ حكمه، وان لا يكون الخطاب المنسوخ حكمه مقيداً بوقت معين

وأما الشروط المختلف فيها. فان يكون قد ورد الخطاب الدال على ارتفاع الحكم بعد دخول وقت التمكن من الامتثال، وان يكون الخطاب المنسوخ حكمه مما لا يدخله الاستثناء والتخصيص، وأن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة وأن يكون الناسخ والمنسوخ نصين قاطعين ؛ وان يكون الناسخ مقابلا للمنسوخ مقابلة الامر بالنهي والمضيق بالموسع، وان يكون النسخ ببدل فان ذلك كله مختلف فيه.

والحق أن هذا الامور غير معتبرة كما يأتي واذ أتينا على ما اردناه من المقدمة فلا بد من العود الى المسائل المتشعبة عن النسخ، وهي عشرون مسألة.

---

١ - والا فلقائل - كان فيه تحريفا ولعل الأصل واقائل ويكون جوابا عن النظر المتقدم

المسألة الأولى

في إثبات النسخ على منكريه

وقد اتفق أهل الشرائع على جوز النسخ عقلا ؛ وعلى وقوعه شرعاً . ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى ابي مسلم الاصفهاني (١) فانه منع من ذلك شرعاً ، وجوزه عقلا ، ومن ارباب الشرائع سوى اليهود ، فانهم انقسموا ثلاث فرق .

فذهبت الشمعنية الى امتناعه عقلا وسمعاً .

وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعاً لا عقلا .

وذهبت العيسوية الى جوازه عقلا ؛ ووقوعه سمعاً ، واعترفوا بنبوة محمد ﷺ لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة .

والدليل على الجواز العقلى العقل والسمع (٢)

أما العقل : فهو أن المخالف لا يخلو اما أن يكون ممن يوافق على ان الله تعالى له ان يفعل مايشاء كما يشاء من غير نظر الى حكمة وغرض ، واما أن يكون ممن يعتبر الحكمة والغرض في افعاله تعالى : فان كان الاول ؛ فلا يمتنع عليه تعالى أن يأمر بالفعل في وقت ، وينهى عنه في وقت ، كما امر بالصيام في نهار رمضان ؛ ونهى عنه في يوم العيد ، وان كان الثاني ، فمع بطلانه (٣) على ماعرفناه في كتب الكلام ؛ فلا يمتنع أن يعلم الله استلزام الامر بالفعل في وقت معين للمصلحة واستلزام

١ ـ أبو مسلم الاصفهاني : هو محمد بن بحر المعتزلى من كتبه : (جامع التأويل) . ولد عام ٢٥٤ هـ ومات عام ٣٢٢ هـ .

٢ ـ العنانية فرقة من اليهود تنسب الى رجل يقال له عنان بن داود ومن مذهبهم الاعتراف بولاية عيسى عليه السلام وانكار نبوته والعيسوية فرقة من اليهود تنتسب إلى أبي عيسى اسحاق بن يعقوب الاصفهاني ادعى النبوة وبدأ دعوته زمن مروان بن محمد الحمار، وحارب اصحاب المنصور بالري ـ انظر تراجمهم ومذاهبهم في كتاب الملل للشهرستاني ، والفصل لابن حزم .

٣ ـ أنظر ماسبق تعليقاً ص ٩١ ـ ٩٤ ـ ١٠٤ ج ١

النهي عنه للمصلحة في وقت آخر ، فان المصالح مما يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان مصلحة بعض الاشخاص في الغنى أوالصحة أو التكليف ، ومصلحة الآخر في نقيضة ، فكذلك جاز ان تختلف المصلحة باختلاف الازمان حتى ان مصلحة بعض اهل الازمان في المداراة والمساهلة ، ومصلحة أهل زمان آخر في الشدة والغلظة عليهم ، الى غير ذلك من الاحوال .

واذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف الأزمان ، فلايمتنع أن يأمر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه بمصلحته فيه ، وينهاه عنه في زمن آخر لعلمه بمصلحته فيه ، كما يفعل الطبيب بالمريض ، حيث يامره باستعمال دواء خاص في بعض الأزمنة،وينهاه عنه فيزمن آخر ،بسبب اختلاف مصلحته عنداختلاف مزاجه، وكما يفعل الوالد بولده من التأديب له وضربه في زمان ، واللين له والرفق به في زمان آخر على حسب ما يتراءى له من المصلحة . ولهذا خص الشارع كل زمان بعبادة غير عبادة الزمن الآخر، كأوقات الصلوات والحج والصيام ،ولولا اختلاف المصالح باختلاف الأزمنة لما كان كذلك .

ومع جو ز اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لا يكون النسخ ممتنعا .

هذا ما يدل على الجواز العقلي من جهة العقل .

وأما من جهه السمع فقوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » .

فهذه الآية تدل على جواز النسخ على الله تعالى شرعاً .

أما بالنسبة الى من خالف في ذلك من المسلمين فظاهر لموافقته على أن الايةمن كلام الله تعالى ، وأن كلامه صدق .

وأما بالنسبة الى اليهود فلانهإذا ثبت أن محمدا رسول الله بما أثبتناه من الادلة القاطعة في علم الكلام ، وانه صادق فيما يدعيه من الوحي اليه من الله تعالى ، فقد ادعى كون هذه الآية من كلام الله ، فكان صادقا في ذلك ، وكانت الآية حجة على جواز النسخ .

وأما ما يدل على وقوع النسخ في الشرع .

أما بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك فهو أن الصحابة والسلف أجمعوا على أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السالفة، وأجمعوا على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة ؛ وعلى نسخ الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان. ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدى مناجاة النبي ﷺ ووجوب التربص حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها، ووجوب ثبات الواحد للعشرة، المستفادة من قوله تعالى «إن يكن منكم عشرون صابرون» الآية بقوله «الآن خفف الله عنكم» الآية ؛ الى غير ذلك من الاحكام المتعددة (١) .

واما بالنسبة الى منكر ذلك من اليهود فيدل عليه أنه ورد في التوراة ان الله تعالى امر آدم أن يزوج بناته من بنيه ، وقد حرم ذلك في شريعة من بعده .

وايضاً فان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك « إني جعلت لك كل دابة مأكلا لك ولذريتك ،واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ،ما خلا الدم فلا تأكلوه

وقد حرم كثير من الدواب على ما بعده من ارباب الشرائع ،وهو عين النسخ (٢)

فان قيل : يحتمل ان امر آدم والاباحة لنوح وذريته كان مقيداً بظهور شريعة من بعده ، فتحريم ذلك على من بعده لا يكون نسخاً لانتهاء مدة الحكم الأول لكونه كان مقيداً بظهور شريعة من بعده .

قلنا : الامر لآدم والاباحة لنوح كان مطلقاً . والاصل عدم التقييد .

وان قيل انه كان ذلك مقيداً في علم الله تعالى بظهور شريعه أخرى .

قلنا : فهذا هو عين النسخ ، فان الله تعالى اذا أمر بالفعل مطلقا ، فهو عالم بانه سينسخه ، ويعلم وقت نسخه ، فتقييده في علمه لا يخرجه عن حقيقة النسخ .

---

١ ــ سياتي الكلام على هذه النصوص في مواضعها (من مسائل النسخ) ان شاء الله تعالى

٢ ــ الاحتجاج على اليهود بما في كتبهم من باب الالزام فقط ، فإنها قد دخلها التحريف والتبديل فلا يصلح ما فيها حجة لإثبات حق إلا ما ذكر منه في القرآن أو روي من طريق صحيح عن الرسول ﷺ ، مع تقريره أو السكوت عنه .

وقد احتج عليهم بالزامات أخر .

منها : أن العمل كان مباحاً في يوم السبت ، ثم حرم على موسى وقومه .

ومنها : أن الختان كان في شرع ابراهيم جائزاً بعد الكبر ، وقد أوجبه موسى يوم ولادة الطفل .

ومنها : أن الجمع بين الاختين كان مباحاً في شريعة يعقوب ، وقد حرم ذلك في شريعة من بعده .

ولقائل ان يقول : العمل فى يوم السبت ، وكذلك الختان في حالة الكبر ؛ وكذلك الجمع بين الاختين كان مباحاً بحكم الاصل ؛ ورفع ماكان ثابتاً بحكم الاصل العقلي لا يكون نسخاً كما علم فيما تقدم .

فان قيل : لوكان النسخ جائزا عقلا ، لم يخل نسخ ماأمر به .

إما أن يكون لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة حالة الامر ،اولايكون كذلك .

فان لم يكن لحكمة ظهرت له ، كان عابثاً ، والعبث على الحكيم محال .

وان كان الأول : فقد بدا له مالم يكن ، والبداء على الله تعالى محال .

وأيضاً فانه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية لكون التكليف بها مصلحة في وقت ، ومفسدة في وقت ، لجاز نسخ ماوجب من الاعتقادات في التوحيد ، وما يجوز على الله تعالى ، وما لايجوز وهو محال .

وايضاً : فان الخطاب المنسوخ حكمه .

اما ان يكون موقتا بوقت ، او هو دال على التأبيد .

فان كان الاول : فهو غير قابل للنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت .

وان كان الثاني : فهو محال من اربعة اوجه .

الاول : انه يلزم من ذلك اعتقاد المكلف دوام الحكم وتأبيده ، وهو جهل قبيح ، ومالزم منه القبيح فهو قبيح .

الثاني : أنه يلزم منه ان لايبقى لنا طريق الى معرفة التأبيد بتقدير ارادة التأبيد وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتأبيد ، وهو محال .

الثالث : أنه لو جاز النسخ مع ان اللفظ للتأبيد ، لما بقي لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعيده ؛ ولا بشيء من الظواهر اللفظية ؛ ولا يخفي مافي ذلك من اختلال الشرائع واتجاه قول الباطنية .

الرابع : انه يلزمكم علي هذا جواز نسخ شريعتكم ، ولم تقولوا به .

وايضاً : فانه لو جاز رفع الحكم بعدوقوعه، فاما أن يكون رفعه قبل وجوده او بعد عدمه ، أو في حال وجوده .

الاول : محال لان رفع مالم يوجد غير متصور .

والثاني : محال لان رفع المعدوم ممتنع .

والثالث : يلزم منه ان يكون الشيء حالة وجوده مرتفعا، وذلك أيضاً ممتنع.

وأيضا : فان الفعل المأمور به اما أن يكون حسناً أو قبيحاً : فان كان الاول فقد نهي عن الحسن ، وان كان الثاني ، فقد أمر بالقبيح .

وايضاً : فانه اما ان يكون طاعة او معصية : فان كان طاعه ، فقد نهى عن الطاعة ؛ وان كان معصية ، فقد امر بالمعصية .

وايضاً : فانه اما ان يكون مراداً او مكروهاً : فان كان مراداً ، فقد صار بالنهي مكروها ، وان كان مكروها ، فقد صار بالامر مراداً .

واما ما ذكرتموه من الدليل السمعي على الجواز العقلى ، فلا وجه له .

اما قوله تعالى « ماننسخ من آية او ننسهانات بخير منها » فالمراد بالنسخ الازالة ، ونسخ الآية بازالتها عن اللوح المحفوظ .

واما ماذكرتموه على الوقوع الشرعي ، فلا نسلم انشريعة محمد ناسخة لشرائع من تقدم على مايأتي تقريره .

واما وجوب استقبال بيت المقدس فانه لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليه عند الاشكال ومع العذر ، فكان ذلك تخصيصاً لانسخاً .

واما تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ ، فانما زالت لزوال سببها ، وهو امتياز المنافقين من حيث انهم لايتصدقون على المؤمنين .

ووجوب التربص حولا كاملا لم يزل بالكلية ابقائه عندما اذا كانت مدة حملها سنة فكان ذلك أيضاً من باب التخصيص ؛ لا من باب النسخ .

سلمنا الجواز العقلي ، ولكن لانسلم الجواز الشرعي ، وبيانه من وجهين .

الأول : قوله تعالى في صفة القرآن « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل ، وهذه حجة من منع جواز نسخ القرآن مطلقاً .

الثاني : ان موسى الكليم كان نبياً حقاً بالاجماع منا ومنكم وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته ، وقد نقل عنه نقلا متواتراً أنه قال (هذه الشريعة مؤبدة عليكم مادامت السموات والارض) .

وروي عنه أنه قال (الزموا يوم السبت أبداً) فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته ، فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذباً ؛ وهو محال .

والجواب عن الاشكال الاول ان النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد أن تكن ظاهرة بل (ان قلنا برعاية الحكمة) لحكمة ، كان عالما بها على ماسبق في الفرق بين النسخ والبداء .

وعن الاشكال الثاني : ان اعتقاد التوحيد وكل ماه ستند معرفته دليل العقل ، لا يخلو : إما ان يقال بان وجوبه (١) ثابت بالعقل ؛ كما قاله المعتزلة ، او بالشرع كما نقوله نحن :

فان كان الاول : فلا يخفى احالة نسخ ماثبت وجوبه عقلا ، لان الشارع لا ياتي بما يخالف العقل .

وان كان الثاني : فالعقل يجوز ان لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه .

وعن الثالث : قولهم ان الخطاب ان كان موقتا ، فلا يكون قابلا للنسخ ، لا نسلم ذلك ، فانه لو قال في رمضان حجو في هذه السنة ، ثم قال قبل يوم عرفة لاتحجوا ؛ فانه يكون جائزا عندنا ، على مايأتي في جواز نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال .

قولهم وان كان دالا على التأبيد فهو محال ، لا نسلم ذلك .

---

١ ــ اي وجوب اعتقاد التوحيد وما في حكمه على المكلف .

قولهم في الوجه الاول إنه يلزم منه جهل المكلف باعتقاد التأبيد .

فقد اجاب عنه أبو الحسين البصري بأنه انما يفضي الى ذلك ان لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ مايشعر بنسخه ، وليس كذلك .

وقد بينا إبطال ماذهب اليه في تأخير البيان الى وقت الحاجة (١) .

والوجه في الجواب أن نقول : دلالة الخطاب على التأبيد لا يلزمها التأبيد مع القول بجواز النسخ ، فاذا اعتقد المكلف التأبيد فالجهل إنما جاءه من قبل نفسه، لا من قبل ما اقتضاه الخطاب ، بل الواجب أن يعتقد التأبيد بشرط عدم الناسخ ثم وان افضى ذلك الى الجهل في حق العبد ؛ فالقول بقبح ذلك من الله تعالى مبني على التحسين والتقبيح العقلي ، وقد ابطلناه فيا تقدم (٢) .

ثم متى يكون ذلك قبيحاً إذا استلزم مصلحة تربو على مفسدة جهله ، أو إذا لم يكن كذلك ، الأول ممنوع ، والثاني مسلم .

وبيان لزوم المصلحة الزائدة هنا مافيهمن زيادة الثواب باعتقادهدوام ماأمر به والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله وحكمه في الامر والنهي .

كيف : وان ما ذكروه منتقض بمايحدثه اللهتعالى للعبد منالغنى والصحة ،فان ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه له مع جواز ازالته بالفقر والمرض .

قولهم في الوجه الثاني : انه يفضي الى تعجيز الرب تعالىعناعلامنا بالتأبيد، ليس كذلك ، لجواز ان يخلق لنا العلم الضروري بذلك .

وماذكروه في الوجه الثالث فمندفع ، فانه ان كان اللفظ الوارد في الخطاب مما لايحتمل التاويل ، فالوثوق به حاصل لا محالة ؛وان كانممايحتمل التأويل .فيجب أن يكون الوثـوق به على حسب مااقتضاه الظاهر لاقطعاً وذلك غير مستحيل.

وماذكروه في الوجه الرابع فغير صحيح ، فانا لا نمنع من جواز نسخ شرعنا

---

١ ــ انظر رأي ابي الحسين البصري والرد عليه في المسألة الرابعة من مسائل البيان والمبين .

٢ ــ تقدم ايضا مافيه تعليقاعلى المسألة الاولى من الاصل الأول في الحاكم .

عقلا، وانما نمنع منه شرعاً لورود خبر الصادق بذلك عندنا، وهو قوله تعالى (وخاتم النبيين) وقوله ؛ ﷺ (إلا انه لانبي بعدي) (١) والخلف في خبر الصادق محال ومع ذلك فانا لا نحمل عقلا أن يكون ذلك الخبر . شروطا بقيد .

قولهم: لو جاز رفع الحكم؛ ينظر الاصل أن يكون قبل وقوعه، فمندفع. فانا وان اطلقنا لفظة الرفع في النسخ انما نريد به امتناع استمرار المنسوخ، وانه لولا الخطاب الدال على الانقطاع لاستمر ، وذلك لا يلزم عليه شيء مما قيل (٢) .

قولهم : الفعل المأمور به اما ان يكون حسناً ، او قبيحاً فهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي ، وقد أبطلناه .

قولهم : اما ان يكون طاعة امعصية ، قلنا هو طاعة حالة كونه مأمورا ومعصية حالة كونه منهياً ، فالطاعة والمعصية ليست من صفات الأفعال؛ بل تابعة للامر والنهي

قولهم : إما ان يكون مرادا اومكروها ؛ لا نسلم الحصر لجواز ان لا يكون مراداً ولا مكروهاً ، اذ الارادة والكراهة عندنا غير لازمة الامر والنهي (٣) .

---

١ ــ في معناه ماروواه الامام أحمد والترمذي والحاكم من طريق أنس ، قال ﷺ ان الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي الحديث وفي آخر عند احمد بلفظ لانبوة بعدي الا المبشرات) الحديث وقد صح في ذلك المعنى آحاديث بلغت درجة التواتر، وفيها الرد على القاديانية ومن ذهب مذهبهم في عدم ختم النبوة انظر تفسير ابن كثير لقوله تعالى (ولكن رسول الله وخاتم النبيين) . «الاحزاب»

٢ ــ انظر ماتقدم ــ ص ١٠٤ ج ٣

٣ ــ ان قصد المستدل بالآرادة ، الارادة الكونية وبالأمر الامر الشرعي فلا تلازم بينهما ، وكذلك ان قصد بالكراهة الكراهة الكونية فلا تلازم بينها وبين النهي كما قال الآمدي ، فان الله قد اراد كونا كفر بعض المكلفين كأبي لهب وامره بالايمان وكره كراهة كونية قدرية ايمان ابي جهل ولم ينهه عنه بل امره به ، وان قصد المستدل بالارادة في دليله الإرادة الشرعية وبالكراهة الكراهة الشرعية فالتلازم بين الإرادة والأمر الشرعيين حق ، وكذلك التلازم بين الكراهة والنهي=

وبتقدير ان يكون ما أمر به مرادا، جاز ان يكون مرادا حالة الأمر دون حالة النهي .
قولهم : المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ ، ليس كذلك .
فانه قال تعالى « ماننسخ من آية اوننسها نأت بخير منها او مثلها » .
والقرآن خير كله من غير تفاوت فيه ، فلو كان المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى بدلها ، لما تحقق هذا الوصف ، وإنما يتحقق الخيرية بالنسبة إلينا فيما يرجع الى احكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا ، من حيث إن البعض قد يكون أخف من البعض فيما يرجع الى تحمل المشقة ، اوان ثواب البعض اجزل من ثواب البعض على اختلاف المذاهب ؛ فوجب حمل النسخ على نسخ احكام الايات لا على ماذكروه (١) .
وأما منع كون شريعة محمد ﷺ ناسخة لشرع من تقدم فخلاف لاجماع السلف قاطبة
والكلام في هذا المقام انما هو مع منكر النسخ من الاسلاميين .
وما يذكرونه في تقدير ذلك فسيأتي الجواب عنه أيضا .
وأما ما ذكروه على باقي صور النسخ فهو أيضا خلاف اجماع السلف .
كيف : وان ما ذكروه من التخريج لا وجه له .
قولهم ان التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية .
قلنا : لا خلاف انه كان يجب التوجه اليه حالة عدم الاشكال والعذر . وقد زال ذلك بالكلية فكان نسخا .
قولهم ان وجوب تقديم الصدقة انما زال لزوال سببه .
قلنا : الاصل بقاء السبب . وماذكروه من السبب يلزم منه ان كل من لم يتصدق من الصحابة ان يكون منافقا ، ولم يتصدق احد منهم سوى علي عليه السلام على ما نقله الرواة . وذلك ممتنع .

=الشرعيين ، والجواب هو ماذكره الآمدي بعد قوله (وبتقدير الى آخره) وقد مر نظيره في الاجابة عن الدليل الذي قبله .
١ ــ انظر الكلام على هذه الاية في كتاب ، جواب أهل العلم والأيمان في أن قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن) .

قولهم ان وجوب التربص لم يزل بالكلية .

قلنا لا خلاف بين أهل الملة في انه كان التربص حولا كاملا واجبا . سواء كانت مدة الحمل سنة أو لم تكن ، وذلك مما رفع بالكلية .

وما ذكروه من امتناع نسخ القرآن بقوله «لا يأتيه الباطل» الآية . فليس فيهما يدل على امتناع النسخ . الا أن يكون النسخ ابطالا له وليس كذلك .

وبيانه أن النسخ لا معنى له سوى قطع الحكم الذي دل عليه اللفظ . مع كون المخاطب مريدا لقطعه على ماسبق. وذلك لا يكون ابطالا له بل تحقيقا لمقصوده .

وما ذكروه من قول موسى . فمختلق لم تثبت صحته عن موسى عليه السلام .

وقد قيل ان أول من وضع ذلك لهم ابن الراوندي (١) ليعارض به دعوى الرسالة من محمد ﷺ لماظهر من تسمحه في الدين . ويدل على ذلك أن أحبارهم ككعب الاحبار، وابن سلام .ووهب ابن منبه. (٢) وغيرهم كانوا اعرف من غيرهم بما في التوراة وقد اسلموا ولم يذكروا شيئا من ذلك : ولو كان ذلك صحيحا لكان من أقوى ما يتمسك به اليهود في زمن النبي ﷺ . في معارضته . ولم ينقل عنهم شيء من ذلك ؛ ثم انهم مختلفون في نفس متن الحديث. فان منهم من قال الحديث ان أطعتموني لما أمرتكم به ونهيتكم عنه. ثبت ملككم . كما ثبتت السموات والارض . وليس في ذلك مايدل على احالة النسخ .

وان سلمنا صحة مانقلوه . فيحتمل انه أراد بالشريعة . التوحيد .

ويحتمل انه اراد بقوله «مؤبدة» مالم تنسخ بشريعة نبي آخر .

---

١ ـ ابن الراوندى هو ابو الحسين أحمد بن يحي بن اسحاق كان من المعتزله اشتهر بالزندقة والالحاد، واليه تنسب الروانديه إحدى فرق المعتزلة توفي عام ٢٩٨ هـ

٢ ـ كعب الاحبار بن ماتع أبو اسحاق الحميري أسلم أيام ابي بكر أوعمر وتوفي في خلافة عثمان عام ٣٢ هـ عن ١٠٤ سنة وابن سلام هو عبدالله بن سلام ابو يوسف الاسرائيلي صحابي جليل مات بالمدينة عام ٤٣ هـ ووهب هو ابن منبه بن كامل اليماني الصنعاني ابوعبد الله الابناوى ولد عام ٣٤ هـ ومات عام ١١٠ أو ١١٦ ،

ومع احتمال هذه التاويلات فلا يعارض قـــوله ماظهر على يد النبي ﷺ من المعجزات القاطعة الدالة على صدقه في دعواه الرسالة ونسخ شريعة من تقدم .

كيف وان لفظ التأبيد قد ورد في التوراة.ولم يرد به الدوام كقوله (انالعبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة. فان أبى العتق. فلتثقب أذنه ويستخدم أبدا)

وكقوله : في البقرة التي أمروا بذبحها (هذه سنة لكم أبدا) .

وكقوله (قربوا كل يوم خروفين قربانا دائما) .

واما العيسوية ؛ فيمتنع لديهم بعد التسليم بصحة رسالته وصدقه في دعواه بما اقترن بها من المعجزة القاطعة تكذيبه فيما ورد به التواتر القاطع عنه بدعوى البعثة الى الأمم كافة ونزول القرآن بذلك .

وهو قوله تعالى « يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً »

وقوله تعالى « وما ارسلناك الا كافة للناس » .

وقال في وصف ما انزل عليه « هذا هدى للناس » .

ومن ذلك قوله ﷺ « بعثت الى الأحمر والأسود .

وقوله « بعثت الى الناس كافة » (١) .

وقوله « لو كان اخي موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي » .

ويدل على ذلك ما اشتهر عنه، وتواتر من دعائه لطوائف الجبابرة والأكاسرة . وتنفيذه الى أقاصى البلاد ، وطلب الدخول فيملته والقتال لمن جاحده من العرب وغيرهم في نبوته ، والله أعلم .

---

١ ـــ انظر ما تقدم تعليقا ص ٢٧٥ جـ ٢ .

اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته .

واختلفوا في جوار ذلك قبل دخول الوقت .

وذلك ، كما لوقال الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ؛ ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا .

فذهبت الاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي ، واكثر الفقهاء الي جوازه .

ومنع من ذلك جماهير المعتزلةوابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي ؛ وبعض أصحاب الامام احمد بن حنبل .

والمختار جوازه وقد احتج الأصحاب بحجج ضعيفة .

الحجة الأولى: قوله تعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » دل على انه يمحو كل ما يشاء محوه على كل وجه ، فيدخل فيه محو العبادة قبل دخول وقتها ، ولا دلالة فيه ، لأن الاية إنما تدل على محو كل ما يشاء محوه ؛ وليس فيها مايدل على انه يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها ؛ مع كون ذلك ممتنعاً عند الخصم ، وان بين إمكان مشيئة ذلك بغير لاية ، ففيه ترك الاستدلال بالآية .

كيف وانه قد امكن حمل المحو على ما هو حقيقة فيه ؛ وهو محو الكتابة مما يكتبه الملكان من المباحات ، وتبقية المعاصي والطاعات .

ومنهم من احتج بقصة ابراهيم عليه السلام وامر الله له بذبح ولده ونسخه عنه بذبح الفداء ؛ ودليل امره بذلك انه قد روي انه تعالى قال لابراهيم (اذبح ولدك) وروى (واحدك والقرآن دل عليه بقوله (يابني اني ارى في المنام اني اذبحك ، فانظر ماذا ترى قال ياابت افعل ماتؤمر) وانه نسخ بذبح الفداء بقوله (وفديناه بذبح عظيم) وهذا ايضا مما يضعف الاحتجاج به جدا .

غير انه قد وجه الخصوم على هذه الحجة اعتراضات واهية لا بد من ذكرها والاشارة الى الانفصال عنها تكثيرا للفائدة .

ثم نذكر بعد ذلك وجه الضعف في الآية المذكورة (١) .

اما الاسئلة ، فاولها : انهم قالوا ان ذلك إنما كان مناما لا اصل له ؛ فلايثبت به الأمر ، ولهذا قال : اني ارى في المنام .

سلمنا ان منامه اصل يعتمد عليه ، ولكن لا نسلم انه كان قد امر ، وقول ولده فعل ما تؤمر ، ليس فيه دلالة على انه كان قد امر : ولهذا علقه على المستقبل . ومعناه افعل ما يتحقق من الامر في المستقبل .

سلمنا انه كان مأمورا ، لكن لا نسلم انه كان مأموا بالذبح حقيقة ، بل بالعزم على الذبح امتحانا له بالصبر على العزم ، وذلك بلاء عظيم ، والفداء انما كان يتوقعه من الأمر بالذبح لاعن نفس وقوع الامر بالذبح ، او بمقدمات الذبح من اخراجه الى الصحراء وأخذ المدية والحبل وتله للجبين؛ فاستشعر ابراهيم انه مامور بالذبح ، ولذلك قال تعالى : (قد صدقت الرؤيا) .

سلمنا انه كان مأمورا بالذبح حقيقة ؛ الا انه قد وجد منه ؛ فانه قد روى انه كان كلما قطع جزءا عاد ملتحما الى آخر الذبح ، ولهذا قال الله تعالى (قد صدقت الرؤيا) واذا كان ما امر به من الذبح قد وقع ، فالفداء لا يكون نسخا .

سلمنا أن الذبح حقيقة لم يوجد ، لكن قد روى ان الله تعالى منعه من الذبح بان جعل على عنق ولده صفيحة من نحاس او حديد مانعة من الذبح لآ أن ذلك كان بطريق النسخ .

والجواب عن الأول : ان منام الأنبياء فيما يتعلق بالأوامر والنواهي ، وحي معمول به ، واكثر وحي الأنبياء كان بطريق المنام؛ وقد روى عن النبي ﷺ ان وحيه كان ستة اشهر بالمنام ولهذا قال عليه السلام «الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة (٢) فكانت نسبة الستة اشهر من ثلاثة وعشرين سنة من نبوته ؛

١ ــ أي وجه الضعف في الاستدلال بالآية .

٢ ــ رواه البخاري من طريق ابي سعيد الخدري ومسلم من طريق ابن عمر وابي هريرة واحمد وابن ماجه من طريق أبي رزين .

كذلك ، ويدل على ذلك قوله ﷺ « ما احتلم نبي قط (١) يعني ما تشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذ يتشكل لأهل الأحتلام .

كيف وانه لو كان ذلك خيالا ، لا وحياً لمـا جاز لابراهيم العزم على الذبح المحرم بمنام لا اصل له ، ولما سماه بلاء مبينا ، ولما احتاج الى الفداء .

وعن الثاني : ان قوله « افعل ما تؤمر » وان لم يكن ظاهراً في الماضي ، لكنه قد يرد ويراد به الماضي . ولهذا فانه لو قال القائل « قد امرني السلطان بكذا » فانه يصح ان يقال له (افعل ماتؤمر) اي ما امرت به ؛ وانت مأمور . ويجب الحمل عليه ضرورة حمل الولد على اخراجه الى الصحراء واخذ آلات الذبح وترويع الولد ، فان ذاك كله مما يحرم من غير أمر ولا اذن في ذلك .

وعن الثالث : ان حمل الامر على العزم أو على مقدمات الذبح على خلاف قوله (اني ارى في المنام اني اذبحك) والعزم على الذبح ومقدمات الذبح غير الذبح) ثم لو كان مأمورا بالعزم على الذبح ومقدمات الذبح لاغير ، لما سماه بلاء مبينا . ولما احتاج الى الفداء لكون المأمور به مما وقع ، ولما قال الذبيح (ستجدني ان شاء الله من الصابرين) فان ذلك مما لاضرر عليه فيه وقوله (قد صدقت الرؤيا) معناه أنك عملت في المقدمات عمل مصدق للرؤيا بقلبه .

لـكن لقائل ان يقول : اذا كان قد امر باخراج الولد الى الصحراء وأخـذ المدية والحبل وتله للجبين مع ابهام عاقبه الامر عليه وعلى ولده ، فانه يظهر من ذلك لها ان عاقبة الامر انما هي الذبح ، وذلك عين البلاء ، وبه يتحقق قول الذبيح (ستجدني ان شاء الله من الصابرين) وأما تسمية الكبش فداء ، فانما كان عن الامر المتوقع ، لا عن الامر الواقع ، غير ان هذا مما لا يستقيم على اصل أبي الحسين البصري(٢) لما فيه من توريط المكلف في الجهل ، حيث أوجب عليه ما يظهر منه الامر بالذبح ، ولا أمر .

١ ــ ذكره السيوطي في الخصائص الكبرى من قول ابن عباس بلفظ ما احتلم نبي قط وانما الاحتلام من الشيطان ونسبه الى الطبراني والدينوري في المجالسة .

٢ ــ انظر رأيه والرد عليه في المسألة الرابعه من مسائل البيان المبين .

وعن الرابع : انه لو كان قد اتى بما امر به من الذبح ، لما احتاج الى الفداء ولاشتهر ذلك وظهر ؛ لانه من اكبر الآيات الباهرات ، وحيث لم ينقله سوى بعض الخصوم دل على ضعفه .

وعن الخامس: ان ذلك من المعتزلة لا يصح لانهم لايرون التكليف بمالا يطاق، وهذا تكليف بما لا يطاق ، كيف وانه لو كان كما ذكروه لنقل ايضا واشتهر ، لكونه من المعجزات العظيمة . هذا ما في هذه الاسئلة والأجوبه .

واما وجه الضعف في الاحتجاج بقصة ابراهيم فمن جهة ان لقائل ان يقول : وان سلمنا انه نسخ عنه الأمر بالذبح ، لكن لا نسلم انه نسخ قبل التمكن من الامتثال، بل انما كان ذلك بعد التمكن من الامتثال ، والخلاف انما هو فيما قبل التمكن لا بعده . ولا سبيل الى بيان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال الا بعد بيان ان مطلق الامر يقتضي الوجوب على الفور ، أو ان وقت الامر كان مضيقا لا يجوز التأخير عنه للنبي، عليه السلام ، أو ان النبي عليه السلام لايجوز عليه صغائر المعاصي، والكل ممنوع على ما عرف .

الحجة الثانية: ان الله تعالى نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ قبل فعلها.

وايضاً : فان النبي ﷺ صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليه ؛ ثم نسخ ذلك قبل الرد بقوله تعالى «فان علمتوهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار»

وايضا فان الاجماع من الخصوم واقع على ان الله تعالى لو امرنا بالمواصلة في الصوم سنه ، جاز ان ينسخه عنا بعد شهر منها ؛ وذلك نسخ للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته .

وايضا فان النبي ، ﷺ قال « احلت لي مكة ساعة من نهار » ومع ذلك منع من القتال فيها ، وهو نسخ قبل وقت الفعل، وهذه الحجج ايضا ضعيفة .

اما الاولى ، فلأن لقائل ان يقول : لانسلم ان نسخ تقديم الصدقة كان قبل التمكن من الوقت ،ويدل عليه امران :

الاول: عتاب الله لهم بقوله «أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات، فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم» الآية؛ ولو لم يكن وقت الفعل قد حضر لما حسن ذلك

الثاني: ان علياً ، رضي الله عنه ، ناجى بعد تقديم الصدقة (١) وذلك يدل على حضور وقت الفعل .

وأما الثانية : فلأنه لا يمتنع أن يكون ذلك بعد مضي وقت تمكن المهاجرة فيه اليه مع ردهن، ولا دليل على وقوع نسخ ذلك قبل دخول وقت الفعل ، فلا يكون حجة.

وأما الثالثة : فلأن النسخ ورد على بعض ما تناوله اللفظ، فكان بياناً أن مراده من اللفظ انما هو بعض السنة ؛ ويكون النهي متناولا لغير ماتناوله الامر ، وذلك غير ممتنع ؛ وهذا بخلاف ما إذا نسخ قبل دخول شيء من الوقت ، لان النهى يكون متناولا لغير ماتناوله الامر ؛ ولايلزم من جواز ذلك ثم جوازه ههنا .

وأما الرابعة : فلان اباحة القتال في تلك الساعة لا يقتضي وقوع القتال ولا بد ، وعلى هذا ، فلا يمتنع أن يكون النهى عن القتال بعد مضي تلك الساعة ، ولادليل يدل على وقوع النسخ قبل دخول الوقت .

كيف : وانه لا دلالة في قوله « أحلت لي مكة ساعة » على إباحة القتال . بل لعله أراد بذلك إباحة قتل اناس معينين ؛ كابن خطل وغيره . فالنهي عن القتال لايكون نسخا لاباحة القتال . و الاقرب في ذلك حجتان :

الحجة الاولى : التمسك بقصة الاسراء. وهو ماصح بالرواية أن الله تعالى فرض ليلة الاسراء على نبيه وعلى أمته خمسين صلاة . فأشار عليه موسى بالرجوع وقال له « أمتك ضعفاء لا يطيقون ذلك . فاستنقص الله ينقصك) وأنه قبل ما اشار عليه . وسأل الله في ذلك فنسخ الخمسين الى ان بقي خمس صلوات . وذلك نسخ لحكم الفعل قبل دخول وقته .

الحجة الثانية : أنه يجوز ان يأمر الله تعالى زيداً بفعل في الغد. ويمنعه منه بمانع عائق له عنه قبل الغد . فيكون مأموراً بالفعل في الغد بشرط انتفاء المانع . واذا جاز الامر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ مع تعقيبه بالنسخ . اذ الفعل لا يفرق بين الحالتين ، وهو الزام ملزم .

---

١ ــ ذكر ابن كثير في تفسيره مناجاة على رسول الله ﷺ بعد تقديمه الصدقة من طريق ابن أبي نجيح وليث ابن أبي سليم عن مجاهد فارجع الى تفصيل القصة فيه وفي تفسير ابن جرير .

فان قيل : أما قصة الاسراء فهي خبر واحد. فلا يمكن اثبات مثل هذه المسألة به. وان كان حجة. الا أنه يقتضي نسخ حكم الفعل قبل التمكن. وقبل تمكن المكلف من العلم به لنسخه قبل الانزال وذلك مما لا يحصل معه الثواب بالعزم على الاداء والاعتقاد لوجوبه ولم يقولوا به .

واما الحجة الثانية فلا نسلم أنه يجوز أن يأمر زيداً في الغد ويمنعه منه قبل الغد لأنه لا يخلو .

اما ان يأمره مطلقاً ويريد منه الفعل ، أو بشرط زوال المانع .

فان كان الاول : فمنعه منه بعد ذلك يكون تكليفاً بما لا يطاق ، وهو محال

وان كان الثاني : فالامر بالشرط مما لا يجوز وقوعه من العالم بعواقب الامور على ما سبق تقريره في الأوامر ، وهذا بخلاف ما إذا أمر جماعة بفعل في الغـــد ، فانه يجوز أن يمنع بعضهم من الفعل ، لان ذلك يدل على أنه لم يرد بخطابه من علم منعه ، وإذا لم يجز في المنع ، فكذلك في النسخ .

ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من وجوه .

الأول : أنه اذا نهى المكلف عن الفعل الذي أمر به قبل دخول وقته . فالامر والنهي قد تواردا على شيء واحد من جهة واحدة في وقت واحد . وهو محال . وذلك لأن الفعل في نفسه في ذلك الوقت، إما أن يكون حسناً أو قبيحاً . وعند ذلك . فلا يخلو الباري تعالى عند الامر بالفعل، اما أن يكون عالما بما هو عليه الفعل من الحسن والقبح . وكذلك في حالة النهي . أو لا يكون عالما به أصلا . او هو عالم به في حالة النهي . دون حالة الامر ، او في حـــالة الأمر دون حالة النهي : فان كان الاول فان كان الفعل حسناً . فقد نهى عن الحسن مع علمه به . وان كان قبيحا . فقد أمر بالقبيح مع علمه به . وهو قبيح . وان كان الثاني فهو محال . لما يلزمه من الجهل في حق الله تعالى . وكذلك ان كان الثالث ، أو الرابع .

كيف وانه إذا ظهر له في حالة النهي ما لم يكن قد ظهر له في حالة الامر . فهو عين البداء والبداء على الله محال .

الوجه الثاني : أنه إذا امر بالفعل في وقت معين . ثم نهى عنه . فقد بان انه لم يرد إيقاعه . ويكون قد امر بما لم يرده . ولو جاز ذلك . لما بقي لنا وثوق بقول من اقوال الشارع لجواز ان يكون المراد بذلك القول ضدما هو دال على إرادته. وذلك محال .

الثالث : أن ذلك مما يفضي الى ان يكون الفعل الواحد مأمورا منهياً. والامر والنهى عندكم كلام الله وكلامه صفة واحدة . فيكون الكلام الواحـد أمراً نهيا بشيىء واحد بوقت واحد . وذلك محال .

والجواب . قولهم في قصة الاسراء إنها خبر واحد .

قلنا : والمسألة عندنا من مسائل الاجتهاد ولذلك لايكفر المخالف فيها ، ولا يبدع.

قولهم : انه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به. قلنا : فقد نسخ عن النبي ﷺ بعد علمه ، وان سلمنا أنه نسح عن المكلفين قبل علمهم به ، ولكن لم قالوا بامتناعه

قولهم : لأنه لا يتعلق به فائدة الثواب باعتقاد الوجوب والعزم على الفعل ، فهو مبني على رعاية الحكمة في افعال الله تعالى ؛ وهو ممنوع على ماعرف من اصلنا.

قولهم على الحجة الثانية : انا لانسلم الامر مع المنع .

قلنا : قد سبق تقريره في الأوامر .

قولهم ان أراد منه الفعل ، فهو تكليف مالا يطاق .

قلنا : وان كان كذلك، فهو جائز عندنا على ماتقرر قبل .

قولهم : وان لم يكن مريداً له ، فهو امر بشرط عدم المنع من العالم بعواقب الامور ، وذلك محال لما سبق .

قلنا : وقد سبق أيضاً في الاوامر جواز ذلك ؛ وابطال كل ما تخيلوه مانعا .

قولهم في المعارضة الاولى انه يلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى آمراً وناهيا عن فعل واحد ؛ في وقت واحد وهو محال ، لانسلم احالته .

قولهم : اما أن يكون حسناً أو قبيحا ؛ فهو مبني على الحسن والقبح العقلي ؛ وهو باطل لماسبق . فلئن قالوا : وان لم يكن حسنا ولا قبيحاً ، فلا يخلو .

اما أن يكون مشتملا على مصلحة أو مفسدة .

فان كا الاول، فقد نهي عما فيه مصلحة . وان كان الثاني : فقد أمر بما فيه مفسدة .

قلنا : وهذاايضا مبني على رعاية الحكمة فى افعال الله تعالى. وهو باطل لما عرف من اصلنا ، بل جاز ان يكون الأمر والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة . وان سلم عدم خلوه عن المصلحة والمفسدة، ولكن لانسلم انه يلزم من ذلك الأمر بالمفسدة والنهي عن المصلحة، بل جاز أن يقال انه مشتمل على المصلحة حالة الامر، ومشتمل على المفسدة حالة النهي ولا مفسدة حالة الأمر ولا مصلحة حالة النهي .على ما تقرر قبل . ولا يلزم من ذلك الجهل في حق الله تعالى ولا البداء لعلمه حالة الامر بما الفعل مشتمل عليه من المصلحة، وانه سينسخه في ثاني الحال، لما يلازمه من المفسدة المقتضية للنسخ حالة النسخ كما علم .

قولهم في المعارضة الثانية : اذا امر بالفعل ، ثم نهى عنه ، فتبين أنه امر بما لم يرد ، مسلم . وعندنا ليس من شرط الامر ارادة المأمور به كما سبق تعريفه .

قولهم: يلزم من ذلك عدم الوثوق بجميع اقوال الشارع؛ ان ارادوا بذلك انه اذا خاطب بما يحتمل التأويل؛ انا لا نقطع بارادته لما هو الظاهر من كلامه ، فمسلم ولكن لا نسلم امتناع ذلك ، وهـذا هو أول المسألة ، وان ارادوا به انه لايمكن الاعتماد على ظاهره مع احتمال ارادة غيره من الاحتمالات البعيدة ، فغـير مسلم ، وان ارادوا غير ذلك ، فلا نسلم تصوره .

قولهم: في المعارضة الثالثة انه يلزم منه ان يكون الفعل الواحد في وقت واحد مأموراً منها .

قلنا : مأمور منهى معا ، اولا معا ؟ الاول ممنوع والثاني مسلم .

قولهم ان كلام الله عندكم صفة واحدة لا نسلم ذلك، ان سلكنا مذهب عبدالله بن سعيد من اصحابنا ، وان سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن فلم قالوا بالاحالة .

قولهم يلزم منه ان تكون الصفة الواحدة امرا نهيا .

قلنا : انما تسمى الصفة الواحدة بهذه الاسماء بسبب اختلاف تعلقاتها ومتعلقاتها فان تعلقت بالفعل سميت امراً . وان تعلقت بالترك سميت نهيا . وذلك انما يمتنع ان لو اتحد زمان التعلق بالفعل والترك .

واما اذا كان زمان التعلق مختلفا .فلا والمأمور والمنهى. وان كان زمانه متحدا لكن تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي به ، ومع التغاير فلا امتناع .

المسألة الثالثة

اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التأبيد . كقوله : (صوموا ابد) خلافا لشذوذ من الأصوليين .

ودليل جوازه ان الخطاب اذا كان بلفظ التأبيد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه، ولايمتنع مغ ذلك ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض ، كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص ؛ واذا يكن ذالك ممتنعا . فلا يمتنع ورود الناسخ المعرف لارادة المخاطب لذلك . ولو فرضنا ذالك لما لزم عنه المحال وكان جائزا .

فان قيل : لفظ التأبيد جار مجرى التنصيص على كل وقت من اوقات الزمان بخصوصه ، والتنصيص على وجوب الفعل في الوقت المعين بخصوصه لا يجوز نسخه ، فكذلك هذا .

وايضا فانا لو امرنا بالعبادة بلفظ يقتضى الاستمرار ، جاز النسخ ، فلو جاز ذلك مع التقييد بلفظ التأبيد ، لم يكن للتقييد معنى .

وايضا ، فانه لوجاز نسخ ما ورد بلفظ التأبيد لما بقي لناطريق الى العلم بدوام العبادة في زمان ارادة التكليف .

وأيضا : فان المخاطب إذا اخبر بلفظ التأبيد لم يجز نسخه، فكذلك في غير الخبر .

والجواب عن الاول : لانسلم أن لفظ التأبيد ينزل منزلة التنصيص على كل وقت بعينه ، بل هو في العرف قد يطلق للمبالغة ، كما في قول القائل : لازم فلا نا أبدآ وفلان ابدآ يكرم الضيف ، وادام الله ملك الامير أبدآ .

وان سلمنا انه ينزل منزلة التنصيص على الاوقات المعينة ، فعندنا لا يمتنع نسخ حكم الخطاب ؛ اذا كان مقيدا بوقت معين، كما اذا قال (صل وقت زوال الشمس ركعتين) فانه يجوز نسحه بعد دخول الوقت وقبله على ماعرف من اصلنا .

وعن الثاني : ان فائدة التأبيد تأكيد الاستمرار ، فاذا ورد النسح ؛ كانت فائدة تأكيد المبالغة في الاستمرار ، لا نفس الاستمرار . ثم يلزمهم على ماذكروه

ماذا اتى بلفظ عام ، كما لو قال (كل من دخل داري فاكرمه) فانه يجوز تخصيصه مع تأكيده بكل، وجميع ، فما هو جوابهم في التخصيص فهو جواب لنافي النسخ.

وعن الثالث : ان ماذكروه انما يصح ان لو كان لفظ التأبيد يفيد العلم ، ولا طريق يفيده سواه ؛ والامران ممنوعان . اما الأول:فلما سبق،واما الثاني فلجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بذلك ؛ او بما يقترن باللفظ من القرائن المفيدة لليقين ، كما في القرائن المقترنة بخبر التواتر،ثم ماذكروه لازم عليهم في تخصيص العام المؤكد ؛ فانه جائز مع توجه ماذكروه في النسخ بعينه عليه .

والجواب ان ذلك يكون متحداً .

وعن الرابع : بمنع ذلك في الخبر ايضاً .

المسألة الرابعة

مذهب الجميع جواز نسخ حكم الخطاب لا الى بدل خلافا لبعض الشذوذ ؛ ودليله أمران .

الاول: ما يدل على الجواز العقلي ؛ وهو أنا لو فرضنا وقوع ذلك لم يلزم عنه لذاته محال في العقل ، ولا معنى للجائز عقلا سوى هذا،ولأنه لايخلو اما أن لا يقال برعاية الحكمة في أفعال الله تعالى (١) أو يقال بذلك .

فان كان الأول ؛ فرفع حكم الخطاب بعد ثبوته لا يكون ممتنعاً، لأن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء .

وان كان الثاني ؛ فلا يمتنع في العقل أن تكون المصلحة في نسخ الحكم دون بدله .

الثاني : ما يدل على الجواز الشرعي ، وهو أن ذلك مما وقع في الشرعي كنسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة النبي ﷺ (٢) ونسخ الاعتداد بحول كامل في حق المتوفي عنها زوجها ، ونسخ وجوب ثبات الرجل لعشرة ؛ ونسخ وجوب الامساك بعد

---

١ ــ سبق تعليقاً الرد على القول بعدم رعاية الحكمة في أفعال الله وتشريعه فتعين الشق الثاني من الترديد المذكور .

٢ ــ انظر ماتقدم تعليقا ص ١٣٠ ج ٣

الفطر في الليل (١) ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحي (٢) وكل ذلك من غير بدل الى غير ذلك من الأحكام التي نسخت لا الى بدل والوقوع في الشرع أدل الدلائل على الجواز الشرعي .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه، وهو قوله تعالى «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها» أخبر انه لا ينسخ الا ببدل ؛ والخلف في خبر الصادق محال .

قلنا : ما ذكروه انما هو دليل لزوم البدل في نسخ لفظ الآية ، وليس فيه دلالة على نسخ حكمها ، وذلك هو موضع الخلاف .

سلمنا دلالة ماذكروه على نسخ الحكم ، لكن لا نسلم العموم في كل حكم وان سلمنا ، ولكنه مخصص بما ذكرناه من الصور .

سلمنا انه غير مخصص ، لكن ما المانع أن يكون رفع الحكم بدل اثباته ؛ وهو خير منه في الوقت الذي نسخ فيه ، لكون المصلحة في الرفع دون الاثبات ، وان سلمنا امتناع وقوع ذلك شرعاً ، لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلي .

---

١ ـ يعني وجوب الامساك عن الجماع بعد الفطر ليلة الصيام .

٢ ـ يشير الى ما رواه أحمد والبخاري ومسلم ، من طريق عائشة قالت : دف أهل أبيات من أهل البادية حضرة الاضحى زمان رسول الله ﷺ فقال : ادخروا ثلاثا ثم تصدقوا بما بقي ، فلما كان بعد ذلك قالوا : يارسول الله ان الناس يتخذون الاسقية من ضحاياهم ويجملون فيها الودك ، فقال : وما ذاك قالوا : نهيت ان تؤكل لحوم الاضاحي بعد ثلاث ، فقال : انما نهيتكم من أجل الدافة ، فكلوا وادخروا وتصدقوا ، وقد روى الحديث من طرق بالفاظ مختلفة يفسر بعضها بعضا وفي بعضها زيادات .

ويرى بعض العلماء ان الحكم اختلف في الحالين لاختلاف مقتضيه وليس من النسخ فلو دعت الحاجة الى منع ولى الامر رعيته من ادخار لحوم ضحاياهم كان له ذلك دفعا للحاجة ثم يعود الحل بعد ذهابها ويكون ذلك من التصرفات التي لولى الامر في رعيته .

وكما يجوز نسخ حكم الخطاب من غير بدل كما بيناه ، يجوز نسخه الى بدل أخف منه كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليل رمضان الى حله .

والى بدل مماثل ، كنسخ وجوب التوجه الى القدس ، بالتوجه الى الكعبة .

وهذان مما لا خلاف فيها عند القائلين بالنسخ .

وانما الخلاف في نسخ الحكم الى بدل أثقل منه .

ومذهب اكثر أصحابنا وجمهور المتكلمين والفقها جوازه ؛ خـلافا لبعض أصحاب الشافعي وبعض أهل الظاهر .

ومنهم من أجازه عقلا ، ومنع منه سمعاً .

ودليل جوازه عقلا ماسبق في المسألة المتقدمة .

ودليل الجواز الشرعي وقوع ذلك في الشرع .

فمن ذلك أن الله تعالى أوجب صيام رمضان في ابتداء الاسلام مخيراً بينه وبين الفداء بالمال ، ونسخه بتحتيم الصوم ، وهو اثقل من الأول(١) .

ومن ذلك أن الله تعالى أوجب في ابتداء الاسلام الحبس في البيوت والتعنيف حدا على الزنا ؛ ونسخه بالضرب بالسياط والتغريب عن الوطن في حق البكر ، وبالرجم بالحجارة في حق الثيب ، (٢) ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان(٣) وكل ذلك أثقل من الأول .

---

١ ـ يشير الى مادلت عليه آية الصيام ومارواه مسلم من طريق سلمة بن الاكوع انه قال : كنا في رمضان على عهد رسول الله ﷺ من شاء صام ومن شاء افطر فافتدى بطعام مسكين حتى انزلت هذه الآية « فمن شهد منكم الشهر فليصمه »

٢ ـ يشير الى ماروواه الجماعة الا البخاري والنسائي من طريق عبادة بن الصامت انه قال : قال رسول الله ﷺ : خذوا عني خذوا عني ، قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم .

٣ ـ يشير الي مارواه احمد والبخاري ومسلم من حديث عائشة قالت : كان يوم عاشوراء=

فان قيل: ماذكرتموه معارض بمايدل على نقيضه، وبيانه من جهة العقل، والسمع،
أما من جهة العقل؛ فهو ان النسخ اما ان يكون لا لمصلحة أو لمصلحة.
فان كان الأول: فهو عبث وقبيح، فلا يكون جائزاً على الشارع.
وان كان لمصلحة: فاما أن تكـون ادنى من مصلحة المنسوخ، أومساوية لها، او راجحة عليها:
فان كان الأول: فهو أيضا ممتنع، لما فيه من اهمال أرجح المصلحتين واعتبار أدناهما
وان كان الثاني: فليس الناسخ أولى من المنسوخ، فلم يبق غير الثالث.
واذا كان النسخ انما يكون للأصلح والأنفع والأقرب الى حصول الطاعة، وذلك (١) انمـــا يكون بنقل المكلفين من الاشد الى الأخف، ومن الأصعب الى الأسهل لكونه اقرب الى حصول الطاعة، واسهل في الانقيـاد، واذا كان بالعكس، كان اضراراً بالمكلفين، لأنهم ان فعلوا؛ التزمـــوا المشقة الزائدة. وان تركوا استضروا بالعقوبة والمؤاخذة، وذلك غير لا ئق بحكمة الشارع.
واما من جهة السمع، فنصوص.
اولها: قوله تعالى «يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفاً»، ولا تخفيف في نسخ الأخف الى الآثقل.
وثانيها: قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر) وفي نسخ الأخف الى الأثقل ارادة العسر، وفيه تكذيب خبر الصادق.
وثالثها: قوله تعالى (ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم) والأصر هو الثقل، اخبر انه يضع عنهم الثقل الذي حمله للأمم قبلهم، فلو نسخ ذلك بما هو اثقل منه كان تكذيبا لخبره تعالى، وهو محال.
ورابعها: قوله تعالى «ما ننسخ من آية اوننسها نأت بخير منها او مثلها».

= يوما تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه؛ فلما قدم المدينة صامه وامر الناس بصيامه؛ فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه» وقد رووه ايضا من طريق عبدالله بن عمر.

١ ــ وذلك ــ فيه تحريف والصواب فذلك لأنه جواب قوله «واذا كان»

وليس المراد منه انه يأتي بخير من الآية في نفسها؛ اذ القرآن كله خير، لا تفاضل فيه، وانما المراد به ما هو خير بالنسبة الينا؛ وذلك هو الاخف والاسهل في الاحكام (١)

والجواب عن المعقول ان ماذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف، ونقل الخلق من الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف، وكذلك في نقلهم من الصحة الى السقم؛ ومن الشبيبة الى الهرم، ومن الجدة الى العدم، واعدام القوي والحواس بعد وجودها، فان ما نقلهم اليه اشق عليهم مما نقلهم عنه، وكل ما ذكروه فهو بعينه لازم ههنا، وما هو الجواب في صورة الالزام فهو جوابنا في محل النزاع.

وعن الآية الاولى:

انه لا عموم فيها حتى يلزم من ذلك ارادة التخفيف في كل شيء.

وبتقدير العموم، فليس فيه ما يدل على ارادة التخفيف على الفور؛ بل جاز ان يكون المراد من ذلك التخفيف في المآل برفع اثقال الآخرة، والعقاب على المعاصي، بما يحصل لنا من الثواب الجزيل على الاعمال الشاقة علينا في الدنيا وعلى طباعنا، تسمية للشيء بعاقبته (٢) ومنه قوله تعالى «فما اصبرهم على النار».

وقوله تعالى: «انما يأكلون في بطونهم ناراً» ومنه يقال (لدوا للموت وابنوا للخراب» (٣)

وبتقدير ارادة الفور، فلا يمتنع التخصيص، كما خص باثقال تكاليفه المبتداة وابتلائه في الابدان والاموال، كما سبق تقريره. وما ذكرناه من الأدلة الدالة على وقوع ذلك صالح لتخصيص هذه الآية.

وعن الآية الثانية: انه يجب حملها على ما فيه اليسر والعسر بالنظر الى المآل حتى لا يلزم منه كثرة التخصيص بابتداء التكاليف؛ وما وقع به الابتلاء في الدنيا في الابدان والاموال.

---

١ ــ انظر ماذكره ابن تيمية من وجوه التفاضل بين سور القرآن وآياته في تفسيره لهذه الآية في كتابه جواب اهل العلم والايمان في أن قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن

٢ ــ تسمية للشيء مفعول لأجله وقع علة لقوله المراد من ذلك التخفيف.

٣ ــ جزء من حديث رواه البيهقي في الشعب من طريق ابي هريرة والزبير مرفوعا ان لله ملكا» الحديث» ونقل القاري عن الامام احمد انه قال هو مما يدور في الاسواق ولا أصل له» انظر تفصيل الكلام عليه في كشف الخفاء والالباس للعجلوني.

ولا يخفى ان التكليف بما هو اشق في الدنيا اذا كان ثوابه المآل اكثر وادفع للعقاب المجتلب بالمعاصي انه يسر لا عسر. وان سلمنا ان المراد به ارادة اليسر وعدم ارادة العسر العاجل، لكنه يجب تخصيصه بما ذكرناه جمعا بين الادلة.

وعن الآية الثالثة انه: لا يلزم من وضع الإصر والثقل الذي كان على من قبلنا عنا، امتناع ورود نسخ الاخف بالاثقل في شرعنا.

وعن الآية الرابعة: أنه كان ذلك عائداً الي نسخ التلاوة؛ فلا حجة فيه اذ النزاع انما هو في نسخ الحكم الاخف بالاثقل.

وان كان عائدا الى نسخ حكم الآية، فالخير في الامور الدينية يرجع الى ماهو أكثر في الثواب.

ومنه يقال الفرض خير من النفل؛ بمعنى انه اكثر في الثواب؛ وان كان أشق من النفل على النفس، وفي الامور الدنيوية يرجع الى ماهو خير في العاجل وأصلح ولا يختص ذلك بالأسهل، ولهذا يحسن ان يقول الطبيب للمريض «الجوع والعطش اصلح لك وخير من الشبع والري».

وعلى هذا؛ فلا يمتنع ان يكون التكليف بالاشق اكثر ثوابا واصلح في المآل؛ على ما قال تعالى «ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله» الى قوله تعالى «الا كتب لهم به عمل صالح» وقال تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره» وقال تعالى «جزاء بما كانوا يعملون» وقال ﷺ لعائشة (رضي الله عنها) (ثوابك على قدر نصبك) (١) فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف.

---

١ ـ ذكر البخاري في باب «أجر العمرة على قدر النصب» عن عائشة قالت: «يارسول الله يصدر الناس بنسكين وأصدر بنسك فقيل لها: انتظري فاذا طهرت فاخرجي الى التنعيم فأهلي ثم أتينا بمكان كذا ولكنها على قدر نفقتك أو نصبك».

وذكر مسلم مثله في باب «وجوه الأحرام».. الخ.

وفي المستدرك للحاكم عن عائشة أن النبي «ص» قال لها في عمرتها إن لك من الاجر على قدر نصبك وذكر الحاكم في المستدرك أيضا شاهداً له ان النبي ﷺ قال لها في عمرتها «إنما أجرك في عمرتك على قدر نفقتك».

اتفق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ؛ وبالعكس ،ونسخهما معا خلافا لطائفة شاذة من المعتزلة . ويدل على ذلك العقل والنقل .

اما العقل: فهو أن جواز تلاوة الآية حكم ، ولهذا يثاب عليها بالاجماع .

وقد قال ﷺ (من قرأ القرآن فأعربه؛ فله بكل حرف منه عشر حسنات)(١) وما يترتب عليها من الوجوب والتحريم وغير ذلك حكم، واذا كانا حكمين جاز أن يكون اثباتهما مصلحة في وقت؛ ومفسدة في وقت، وان لا يكون اثبات أحدهما مصلحة مطلقا، واثبات أحدهما مصلحة في وقت دون وقت، واذا كان كذلك جاز رفعهما معا ، ورفع احدهما دون الآخر كما سبق تقريره .

وأما النقل ؛ اما نسخ التلاوة والحكم فيدل عليه ماروت عائشة انها قالت: كان فيما انزل عشر رضعات محرمات ، فنسخت بخمس (٢) وليس في المصحف عشر رضعات محرمات ، ولاحكمها ؛ فهما منسوخان . واما نسخ الحكم دون التلاوة ؛ فكنسخ حكم آية الاعتداد بالحول (٣) ونسخ حكم آية الوصية للوالدين .

---

١ ــ رواه البيهقي من حديث ابن عمر بلفظ « من قرأ القرآن فأعرب في قراءته كان له بكل حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير اعراب كان له بكل حرف عشر حسنات » انظر كتاب البرهان ـ مسألة في استحباب قراءة القرآن بالتفخيم

٢ ــ في صحيح مسلم من طريق عمرة عن عائشة قالت : كان فيما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات فتوفى رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن وفي رواية عنها « نزل من القرآن عشر رضعات معلومات ثم نزل خمس معلوت »

٣ ــ هذا مبنى على ماراه جمهور العلماء من أن آية « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج» نزلت في بيان حكم العدة والسكني ، اما على راي من قال انها نزلت في بيان حق ، السكني دون مدة العدة فليست منسوخة لأنه لاتعارض بينها وبين آية اعتداد المتوفي عنها زوجها باربعة اشهر وعشر لاختلاف موضوع الآيتين .

واما نسخ التلاوة دون الحكم : فما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل (الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله) فانه منسوخ التلاوة دون الحكم .

وهل يجوز بعد نسخ تلاوة الآية ان يمسها المحدث ويتلوها الجنب . فذلك مما تردد الاصوليون فيه ؛ والاشبه المنع من ذلك .

فان قيل: الحكم مع التلاوة ينزل منزلة العلم مع العالمية؛ والحركة مع المتحركية والمنطوق مع المفهوم ، وكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق مع المفهوم ، فكذلك التلاوة مع حكمها .

واما مايخص نسخ الحكم دون التلاوة ؛ فهو أن الحكم إذا نسخ وبقيت التلاوة كانت موهمة بقاء الحكم ؛ وذلك مما يعرض المكلف إلى اعتقاد الجهل ؛ والحكيم يقبح منه ذلك .

وأيضاً إذا بقيت التلاوة دون حكمها ، تبقى عرية عن الفائدة . ويمتنع خلو القرآن عن الفائدة .

وأما ما يخص نسخ التلاوة دون الحكم ، فوجهان

الأول : ان الآية ذريعة الى معرفة الحكم؛ فاذا نسخت الاية دون الحكم أشعر ذلك بارتفاع الحكم ، وفيه تعريض المكلف لاعتقاد الجهل،وهو قبيح من الشارع .
الثاني : أن نسخ التلاوه دون حكمها يكون عريا عن الفائدة ، حيث انه لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه ، وما عرى من التصرفات عن الفائدة كان عبثا والعبث على الله محال .

والجواب عن الاول : لا نسلم أولا أن العالمية مغايرة لقيام العلم بالذات ،ولا المتحركية مغايرة لقيام الحركة بالذات،ولا الملازمة بين المنطوق والمفهوم ، ليصح التمثيل . وان سلمنا جميع ذلك ، ولكن لانسلم أن التلاوة مع الحكم نازلة منزلة ماذكروه . بل هي نازلة منزلة الامارة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه .

وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الأمارة في طرف الدوام انتفاء مادلت عليه .

وكذلك لا يلزم من انتفاء الحكم لدليل انتفاء الامارة الدالة عليه .

وعن قولهم : ان التلاوة اذا ثبتت بعد نسخ الحكم عرضت المكلف لاعتقاد الجهل متى اذا نصب الله تعالى دليلا على نسخ الحكم ؛ أو اذا لم ينصب ؟ الاول ممنوع والثاني مسلم . وذلك، لان الناظر اذا كان مجتهداً ، عرف دليل النسخ ، وان مقلدا فغرضه تقليد المجتهد العارف بدليل النسخ . ثم وان كان كما ذكروه ، فلا نسلم أن ذلك ممتنع في حق الله تعالى، إلا على فاسد أصل من يقول بالتحسين والتقبيح العقلي ، وقد أبطلناه (١) .

وعن قولهم : انه ليس في بقاء التلاوة فائدة بعد نسخ الحكم أن ذلك مبنى على رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ؛ وهو غير مسلم (٢) .

وان سلمنا ذلك ، فلا يمتنع أن يكون الباري تعالى قد علم في ذلك حكمة استأثر بها ، ونحن لا نشعر بذلك .

وعن قولهم : إن الآية اذا نسخت عرضت المكلف لاعتقاد الجهل ، انما يلزم ذلك ان لو كان يلزم من انتفاء الدلالة على الحكم في الدوام انتفاء الحكم ،وهو غير مسلم ، ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة أن يكون دالا على نسخ الحكم .

وعن قولهم : انه لا فائدة في نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ماسبق في قولهم ان بقاء التلاوة غير مفيد مع نسخ الحكم .

---

١ ــ انظر مسألة الحسن والقبح العقليين مع التعليق عليها في الجزء الاول .

٢ ــ تقدم مافيه مرارا في التعليق .

المسألة السابعة

فيما يتعلق بنسخ الأخبار .

والنسخ : اما ان يكون لنسخ الخبر أو لمدلوله وثمرته :

فان كان الأول : فاما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا به بأن نكون قد كلفنا ان نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار؛ وكل واحد من الأمرين جائز من غير خلاف بين القائلين بجواز النسخ، وسواء كان ما نسخت تلاوته ماضيا . أو مستقبلا . وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله ، كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم .

او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه، لأن كل ذلك حكم من الأحكام الشرعية فجاز أن يكون مصلحة في وقت ، ومفسدة في وقت آخر .

لكن هل يجوز أن ينسخ تكليفنا بالاخبار عما لا يتغير، بتكليفنا بالاخبار بنقيضه

قالت المعتزلة: لا يجوز ،لأنه كذب ،والتكليف بالكذب قبيح ،وهو غير متصور من الشارع ، وهو مبني على أصولهم في التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه . وعلى هذا، فلا مانع من نسخ التكليف بالخبر ، بنقيض الخبر .

واما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته ، فذلك المدلول .

اما ان يكون مما لا يتغير ، كمدلول الخبر بوجود الاله سبحانه وحدوث العالم ، أو مما يتغير :

فان كان الاول فنسخه محال بالاجماع .

واما ان كان مدلوله مما يتغير ، وسواء كان ماضيا ، كالاخبار بما وجد من ايمان زيد وكفره ؛ او مستقبلا وسواء كان وعدا او وعيداً ، او حكما شرعياً . فقد اختلف في رفعه ونسخه .

فذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء الى امتناع رفعه .

وذهب ابو عبدالله البصري والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى جوازه .

ومنهم من فصل بين الخبر الماضي والمستقبل ، فمنعه في الماضي ، وجوزه في المستقبل .

والمختار جوازه، ماضياً كان او مستقبلا. وذلك لأنه اذا ما دل عليه كان الاخبار متكررا . والخبر عام فيه فأمكن ان يكون الناسخ بينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ. وان المراد بعض ذالك المذكور . كما في الاوامر والنواهي .

فان قيل الفرق بين الخبر وبين الأمر والنهي أن نسخ الخبر يؤذن بكونه كذبا ولهذا فانه لو قال « أهلك الله زيداً » ثم قال « ما اهلك الله زيدا » كان كذبا ، بخلاف الامر والنهي . وان سلمنا امكان نسخ مدلول الخبر ، لكن اذا كان مدلوله حكما شرعيا تكليفياً، اما اذا لم يكن كذلك ، فلا وذلك لانه اذا كان حكمه تكليفاً كان الخبر في معنى الامر والنهي . والأمر يجوز نسخ حكمه ، كما لو قال « امرتكم ونهيتكم وأوجبت عليكم » بخلاف ما اذا لم يكن كذلك .

والجواب عن الأول: ان ذلك انما يفضي الى الكذب ، ان لو لم يمكن حمل الناسخ على غير ما اريد من الخبر، وليس الامر كذلك على ما حققناه، واما اذا قال (اهلك الله زيدا) فاهلاكه انما لم يدخله النسخ ، لانه لا يتكرر حتى يمكن رفع بعضه وتبقية البعض ، بل انما يقع دفعة واحدة، فلو اخبر عن عدمه مع اتحاده، كان كذبا ، لاتحاد المثبت والمنفي .

وعن الثاني : انهم ان ارادوا بقولهم ان الخبر بالحكم الشرعي في معنى الامر ان صيغته كصيغته ، فهو خلاف الحسن (١) ، وان ارادوا به انه يفيد ايجاب الفعل كما في الامر ، فسلم، ولكن لا يلزم ان يكون هو هو، فانه لا يلزم من اشتراك شيئين مختلفين في لازم واحد عام لها اتحادهما .

وغايته ، تسليم نسخ مدلول بعض الاخبار ، وليس فيه ما يدل على امتناع نسخ غيره مع ما قد بينا .

---

١ ـ الحسن ـ الصواب الحس بالسين المشددة .

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن ، لتساويه في العلم به ووجوب العمل ، وذلك كما بيناه من نسخ الاعتداد بالحول باربعة اشهر وعشر. ونسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول بقوله (أأشفقتم) . الآية .

ونسخ وجوب ثبوت الواحد للعشرة ، بقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم، وعلم أن فيكم ضعفا) .

واتفقوا ايضا على جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها .

ونسخ الآحاد منها بالمتواتر .

ونسخ الآحاد بالآحاد، كما روى أنه ﷺ حرم زيارة القبور بنهيه عنها ثم نسخ ذلك بقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، الا فزوروها (١) وكما روي عنه ﷺ انه قال في شارب الخمر « فان شربها الرابعة فاقتلوه » (٢) فنسخ ذلك بما روى عنه أنه حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله

وأما نسخ المتواتر منها بالآحاد ، فقد اتفقوا على جوازه عقلا ، واختلفوا في وقوعه سمعا . فاثبته داود وأهل الظاهر ، ونفاه الباقون .

وقد احتج النافون لذلك بالاجماع ؛ والمعنى :

---

١ ــ جزء من حديث رواه ابن ماجه من حديث ابي سعيد الخدري والحاكم من طريق انس

٢ ــ يشير الى ما رواه الخمسة الا النسائي من حديث معاوية ان النبي ﷺ قال : إذا شربوا الخمر فاجلدوهم ، ثم اذا شربوا فاجلدوهم ، ثم اذا شربوا الرابعة فاقتلوهم » قال الترمذي انما كان هذا في اول الامر ثم نسخ ، هكذا روى محمد بن اسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر عن النبي ﷺ قال ان شرب الخمر فاجلدوه فان عاد الرابعة فاقتلوه قال : ثم الى النبي ﷺ بعد ذلك برجل قدشرب في الرابعة فضربه ولم يقتله . وذهب جماعة الى قتله منهم ابن حزم وانكر الاجماع على النسخ.

أما الاجماع: فما روى عن عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه أنه قال « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت . (١)

وايضا: ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال «لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه (٢) .

ووجه الاحتجاج به أنهما لم يعملا بخبر الواحـد ؛ ولم يحكما به على القرآن ، وما ثبت من السنة تواترا ، وكان ذلك مشتهرا فيما بين الصحابة ولم ينكر عليهما منكر ، فكان ذلك إجماعا .

واما المعنى : فهو ان الآحاد ضعيف، والمتواتر اقوى منه ، فلا يقع الاضعف في مقابلة الاقوى (٣)

ولقائل ان يقول : عدم قبول خبرالواحد فيما ذكر لا يمنع من قبول خبرالواحد مطلقا ؛ وذلك لانه لا مانع ان يكون امتناع قبوله لعدم حصول الظن بصدقه . ولهذا قال عمر «لا دري أصدقت أم كذبت» وقال علي في الاعرابي ما قال والافكيف يمكن القول بعدم قبول خبر الواحد مع ما بينا من كون خبر الواحد حجة ، ومع ما بيناه من جواز تخصيص التواتر بالاحاد (٤)

وماذكروه من المعنى فهو باطل بالتخصيص على ما سبق .

---

١ ــ ثبوت السكنى للمبتوتة من المسائل الاجتهادية ، وقد رأى عمر الحكم بها لدلالة القرآن عليها في نظره وخالفته في ذلك فاطمة بنت قيس وغيرها وهى صاحبة الواقعة، وانكرت على عمر فهمه في آية ،(تخرجوهن من بيوتهن)، وآية ،(اسكنوهن من حيث سكنتم) ، ورأت ان حديث حرمان المبتوتة من حق السكنى لا يعارض الآية فلا نسخ . انظر ص ٧٩ ج ٢ .

٢ ــ قيل ان ماروي عن علي من رد حديث معقل بن سنان الاشجعي في المفوضة لم يثبت .

٣ ــ انظر جوابه الثالث عن المعارضة الاولى في مسألة نسخ السنة بالقرآن والتعليق ص ١٥١ ـ ج ٣ .

٤ ــ تخصيص التواتر بالاحاد ـ الصواب تخصيص المتواتر بالآحاد .

كيف ، وانه وان كان أضعف من المتواترمن جهة كونه آحادا الا أنه أقوى من المتواتر من جهة كونه خاصا ؛ والمتواتر عاما. والظن الحاصل من الخاص اذا كان آحادا أقوى من الظن الحاصل من العـام المتواتر ، لأن تطرق الضعف الى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلطه؛ وتطرق الضعف الي العام من جهة تخصيصه، واحتمال إرادة بعض ما دل عليه دون البعض؛ واحتمال تطرق التخصيص الى العام اكثر من تطرق الخطاء والكذب الى العدل، فكان الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى.

واما المثبتون فقد احتجوا بالنقل ؛ والمعنى .

أما النقل فمن وجهين :

الأول : ان وجوب التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة ، لانه لم يوجد في الكتاب مايدل عليه ، وان اهل قباء كانوا يصلون الى بيت المقـدس ، بناء على السنة المتواترة ، فلما نسخ جاءهم منادي رسول الله ﷺ فقال لهم : (ان القبلة قد حولت) (١) فاستداراو بخبره ، والنبي ﷺ لم ينكر عليهم ؛ فدل على الجواز .

الثاني : ان النبي ﷺ كان ينفذ الاحاد الى اطراف البلاد لتبليغ الناسخ والمنسوخ ولولا قبول خبر الواحد في ذلك ، لما كان قبوله واجباً . وأما المعنى فمن وجهين:

الاول ان النسخ احد البيانين ، فكان جائزاً بخبر الواحد كالتخصيص .

الثاني : ان نسخ القرآن بخبر الواحد جائز على ما سيأتي بيانه ؛ فنسخ السنة المتواترة به اولى (٢) .

---

١ ــ يشير الى مارواه احمد ومسلم وغيرهما من حديث انس ان رسول ﷺ كان يصلي نحو بيت المقدس فنزلت «قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها » فول وجهك شطر المسجد الحرام » فمر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فنادى الا ان القبلة قد حولت فما لوا كما هم نحو القبلة.

٢ ــ هذه القاعدة اجتهادية للنظر فيها مجال ، ومن اجل ذلك كانت موضع نزاع بين المجتهدين فتثبت بخبر الواحد كامثالها من مسائل الاصول ، ولاينبغي ان يتكلم بمثل هذا الاعتراض من يستدل في مسائل الاصول بالاحاديث الضعيفه والموضوعة

ولقائل ان يقول : اما قصة اهل قبا، فمن اخبار الاحاد، ولا نسلم ثبوت مثل هذه القاعدة به، كيف وانه يحتمل ان يكون قد اقترن بقوله قرائن اوجبت العلم بصدقه من قربهم من مسجد رسول الله ﷺ وسماعهم لضجة الخلق في ذلك فكان نازلا منزلة الخبر المتواتر (١)

واما تنفيذ الاحاد للتبليغ فانما يجوز فيما يقبل فيه خبر الواحد ومالا فلا (٢)

وما ذكروه من المعنى الاول فحاصله يرجع الى قياس النسخ على التخصيص، وهو انما يفيد في الامور الظنية ، فلم قالوا ان ما نحن فيه من هذا القبيل . (٣)

كيف والفرق حاصل ، وذلك ان النسخ رفع لما ثبت بخلاف التخصيص على ما سبق معرفته (٤) فلم قالوا بانه اذا قبل خبر الواحد فيما لا يقتضي الرفع لما ثبت يقبل في رفع ما ثبت .

واما المعنى الثاني : فلا نسلم صحة نسخ القرآن بخبر الواحد على ما يأتي .

---

١ ــ حديث تحول الصحابة وهم في الصلاة الى الكعبة ظاهر في اضافة تحولهم الى خبر المنادي فلا يعدل عن ذلك الى الاضافة للقرائن ، اذ الاصل عدمها .

٢ ــ ثبت ان النبي ﷺ كان ينفذ الآحاد لتبليغ اصول الدين وفروعه وتحفيظ ما نزل من القرءان فخبر الواحد معمول به في جميع مسائل الدين .

٣ ــ تقدم غير مرة ان كثيرا من مسائل اصول الفقه ظنية هل فيها ما خرج منه المؤلف بالشك والحيرة واذن فما نحن فيه من قبيل ما يستدل عليه بما يفيد غلبة الظن.

٤ ــ قد يقال ان النسخ بيان لأمد انتهاء الحكم وتعريف بمراد المتكلم من خطابه وانه لم يرد من اطلاق خطابه الاول الاستمرار فهو تخصيص للحكم ببعض الازمان انظر قوله في ص ١٢٢ ـ ج ٣ « فانا وان اطلقنا لفظة الرفع في النسخ انما نريد به امتناع استمرار المنسوخ ، الخ » وقوله آخر المسألة التاسعة « بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد بخطابه الأول ثبوت الحكم في وقت النسخ » لتعرف طريقته الجدلية في نقاشه ودفاعه .

المسألة التاسعة

المنقول عن الشافعي رضي الله عنه في أحد قوليه انه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن ومذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء جوازه عقلا، ووقوعه شرعاً

احتج المثبتون على الجواز العقلي والوقوع الشرعي

أما الجواز العقلي: فهو ان الكتاب والسنة وحي من الله تعالى؛ على ما قال تعالى «وما ينطق عن الهوى، إن هو الا وحي يوحى» غير ان الكتاب متلو، والسنة غير متلوة، ونسخ حكم أحد الوحيين بالآخر غير ممتنع عقلا. ولهذا فانا لو فرضنا خطاب الشارع بجعل القرآن ناسخا للسنة لما لزم عنه لذاته محال عقلا.

وأما الوقوع الشرعي فيدل عليه امور.

الاول: ان النبي ﷺ، صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاءه مسلماً رده، حتى إنه رد أبا جندل وجماعة من الرجال فجاءت امرأة فانزل الله تعالى «فان علمتموهن مؤمنات، فلا ترجعوهن الى الكفار» وهذا قرآن نسخ ما صالح عليه رسول الله ﷺ، وهو من السنة.

الثاني: التوجه الى بيت المقدس لم يعرف إلا من السنة (١) وقد نسخ بقوله تعالى «فول وجهك شطر المسجد الحرام» ولا يمكن ان يقال بان التوجة الى بيت المقدس كان معلوما بالقرآن، وهو قوله «فثم وجه الله» لان قوله «فثم وجه الله» تخيير بين القدس وغيره من الجهات؛ والمنسوخ إنما هو وجوب التوجه اليه عينا: وذلك غير معلوم من القرآن.

الثالث: أن المباشرة في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة، وقد نسخ ذلك بقوله تعالى «فالآن باشروهن».

الرابع: أن صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة، ونسخ بصوم رمضان في قوله تعالى «فمن شهد منكم الشهر فليصمه».

الخامس: ان تأخير الصلاة إلى انجلاء القتال كان جائزاً بالسنة. ولهذا قال

---

١ ـ تقدم تعليقا ص ١٤٩ ج ٣.

يوم الخندق ؛ وقد أخر الصلاة حشا الله قبورهم نارا ، لحبسهم له عن الصلاة(١) وقد نسخ ذلك الجواز بصلاة الخوف الواردة في القرآن .

فان قيل : ماذكرتموه من صور نسخ السنة بالقرآن؛ما المانع أن يكون الحكم في جميع ماذكرتموه ثابتاً بقرآن نسخ رسمه وبقي حكمه ؟ وإن سلمنا انه ثابت بالسنة ؛ ولكن ما المانع أن يكون النسخ وقع بالسنة، ودلالة ماذكرتموه من الآيات على أحكامها ليس فيه مايدل على عدم ارتفاع الاحكام السابقة بالسنة .

ويدل على أن الامر على ماذكرناه أن الشافعي كان من اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ وأحكام التنزيل وقد أنكر نسخ السنة بالقرآن ولولا ان الأمر على ماذكرناه لما كان انكاره صحيحاً . ثم وان سلمنا دلالة ماذكرتموه على نسخ السنة بالقرآن غير انه معارض بالنص والمعقول .

أما النص : فقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل اليهم » ، جعل السنة بيانا ، فلو نسخت لخرجت عن كونها بيانا ، وذلك غير جائز .

وأما المعقول فمن وجهين الاول: أنه لو نسخت السنة بالقرآن، لزم تنفير الناس عن النبي ﷺ ،وعن طاعته لايهامهم ان الله تعالى لم يرض ماسنة الرسول، وذلك مناقض لمقصود البعثة ولقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله »

الثاني : أن السنة ليست من جنس القرآن لأن القرآن معجزة ومتلو ومحرم تلاوته على الجنب ولا كذلك السنة ؛ واذا لم يكن القرآن من جنس السنة امتنع نسخه لها ، كما يمتنع نسخ القرآن بحكم دليل العقل ؛ وبالعكس .

---

٣٥ ـــ يشير الى ماروواه احمد والنسائي من حديث ابي سعيد الخدري قال حبسنا يوم الخندق عن الصلاة حتى كان بعد المغرب بهوي من الليل كفينا، وذلك قول الله عز وجل « وكفى الله المؤمنين القتال ؛ وكان الله قويا عزيزا » قال : فدعا رسول الله ﷺ بلالا فأقام الظهر فصلاها فاحسن صلاتها كما كان يصليها في وقتها ثم امره فاقام العصر وصلاها فاحسن صلاتها كما كان يصليها في وقتها، ثم اقام المغرب فصلاها كذلك، قال : وذلك قبل ان ينزل الله عز وجل في صلاة الخوف «فان خفتم فرجالا او ركبانا »

والجواب عن السؤال الأول أن اسناد إثبات ما ذكرناه من الأحكام المنسوخة إلى ماوجد من السنة من أفعال النبي ﷺ واقواله وتقريراته صالح لاثباتها ؛ وقد اقترن بها الاثبات ، فكان الاثبات مستنداً اليها ، وكذلك الكلام في اسناد نسخها الى ماوجد من الآيات الصالحة للنسخ من ترتب النسخ عليها ، فبتقدير (١) وجود خطاب آخر يكون اسناد اثبات الأحكام المذكورة اليه بتقدير نسخ،

وكذلك تقدير وجود سنة ناسخة لها مع عدم الاطلاع عليها ، وامكان اسناد نسخها الى ماوجد من الآيات الصالحة لنسخها من غير ضرورة يكون ممتنعاً .

ولو فتح هذا الباب ، لما استقر لاحد قدم في اثبات ناسخ ولا منسوخ ؛ لأن ما من ناسخ يقدر الاويحتمل أن يكون الناسخ غيره؛ ومامن منسوخ حكمه يقدر الاويحتمل ان يكون اسناد ذلك الحكم الى غيره، وهو خلاف اجماع الامة في الاكتفاء بالحكم على ان كون ماوجد من الخطاب الصالح لنسخ الحكم هو الناسخ، وان ما وجد من الدليل الصالح لاثبات الحكم هو المثبت؛ وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غير ماظهر، مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه. وعن المعارضة بالنص من وجهين :

الاول : ان المراد بقوله « لتبين للناس » انما هو التبليغ وذلك يعم تبليغ الناس من القرآن وغيره ، وليس فيه ما يدل على امتناع كون القرآن ناسخاً للنسة .

الثاني : وان سلمنا ان المراد بقـــوله « لتبين للناس » انماهو بيان المجمل والعام والمطلق والمنسوخ ، لكن لا نسلم دلالة ذلك على انحصار ماينطق به في البيان ، بل جاز مع كونه مبينا ان ينطق بغير البيان ، ويكون محتاجا الى بيان .

وعن المعارضة الاولى من جهة المعقول من ثلاثه اوجه .

الاول : ان ذلك انما يصح ان لو كانت السنة من عند الرسول من تلقاء نفسه وليس كذلك، بل انما هي من الوحي على ماقال تعالى «ومانيطق عن الهوى، ان هو الاوحي يوحى » .

الثاني : انه لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لدلالته على ن ماشرعه اولا غير مرضي لامتنع نسخ القرآن بالقرآن ؛ والسنة بالسنة ، وهو خلاف اجماع القائلين بالنسخ

---

١ ــ فبتقدير ــ فيه تحريف والصواب فتقدير ؛ الخ .

الثالث : ان ماذكروه إنما يدل على ان المشروع اولاغير مـرضي ان لوكان النسخ رفع ما ثبت اولا ، وليس كذلك ، بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد بخطابه الأول ثبوت الحكم في وقت النسخ دون ماقبله .

وعن المعارضة الثانية : انه لا يلزم مـن اختلاف جنس السنة والقرآن بعـد اشتراكهما في الوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع نسخ احدهما بالآخر .

وعلى هذا ، فتقول القرآن يكون رافعا لحكم الدليل العقلي ، وان لم يسم ناسخا

المسألة العاشرة

قطع الشافعي واكثر أصحابه واكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ، واليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه .

واجاز ذلك جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، ومن الفقهاء مالك وأصحاب ابي حنيفة وابن سريج ، واختلف هؤلاء في الوقوع .

والمختار جوازه عقلا ، لما ذكرناه في المسألة المتقدمة .

واما الوقوع فقد احتج القائلون به بان الوصية للولدين والاقربين نسخت بقوله ﷺ « الا لاوصية وارث (١) »

قالوا : ولا يمكن أن يقال بأن الناسخ للوصية آية الميراث، لان الجمع ممكن من حيث إن الميراث لا يمنع من الوصيه بدليل الوصية للأجانب، وهو ضعيف لما فيه من نسخ حكم القرآن المتواتر بخبر الآحاد، وهو ممتنع على ما ياتي(٢) ولانه لايلزم من كون الميراث مانعا من الوصية للوارث أن يكون مانعا من الوصية لغير الوارث .

واحتجوا أيضا بان جلد الزاني الثابت بقوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) نسخ بالرجم الثابت بالسنة، وهو ضعيف لما فيه من نسخ القرآن بآحاد السنة ، وهو ممتنع على ماياتي (٣) وفي حق الشيخ والشيخة من جهة انه أمكن

---

١ ـ جزء من حديث رواه الخمسة الا اباداود من طريق عمرو بن خارجة عن النبي ﷺ بلفظ ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » وقد رواه ايضاً الخمسة الا النسائي من طريق ابي امامة .

٢ ـ ٣ ـ سيأتي ايضا الكلام على ذلك تعليقا ان شاء الله .

أن يقال ان نسخ الجلد بالرجم انما كان بقرآن نسخ رسمه ، وهو ماروي عن عمر انه قال (كان فيما انزل الله : الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله (١) .

ولا يمكن ان يقال ان ذلك لم يكن قرآنا بماروي عن عمر انه قال (لولا انني اخشى ان يقال : زاد عمر في القرآن ماليس منه لكتبت : الشيخ والشيخة اذازنيا على حاشية المصحف (٢) وذلك يدل على انه لم يكن قرآنا لأنانقول: غاية قول عمر الدلالة على اخراج ذلك عن المصحف والقرآن لنسخ تلاوته ، وليس فيه دلالة على انه لم يكن قرآنا .

فان قيل (الشيخ والشيخة) لم يثبت بالتواتر ، بل بقول عمر ، ونسخ المتواتر بالآحاد ممتنع على ماياتي ، وسواء كان ذلك قرآناأوسنة .

---

١ ــ يتلخص الكلام على رجم المحصن في ثلاثة امور ، الأول نقله عمليا نقلا متواترا عن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين ومن بعدهم الى يومنا فلم يخل عهد من اقامة حد الزنا جلدا للبكر ورجما للثيب ، ونقله ايضا بالقول من عدة طرق نقلا مستفيضا ان لم يكن متواترا وكل من النقلين يفيد وحده العلم بثبوت حد الرجم وباجتماعهما يتأكد العلم بمشروعيته ولامدخل بعدهذا لشبهةوالاموضع لريبة

الثاني ان حكم الرجم مما نزل في كتاب الله ودلت عليه آية من آيات القرآن قراها الصحابة وحفظوها وعمل بها النبي ﷺ حياته والصحابةبعدهوقد ثبتذلك في الاحاديث الصحيحة من ذلك مارواه مالك في الموطأ والبخاري ومسلم في صحيحيهما من طريق ابن عباس عن عمر في خطبة طويله ان الله بعث محمدا ﷺ بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناهافرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده فاخشى ان طال بالناس زمان أن يقول قائل مانجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله الحديث، الا ان الاحاديث الصحيحة لم تذكر نص الآية ولم تعين موضعها من سور القرآن وقد ذكرها النسائي والترمذي وأبو داود وابن ماجة بلفظ «الشيخ والشيخة اذازينا فارجموهما البتة» وذكر النسائي انها من سورة الأحزاب .

الثالث قول عمر : ولولا ان يقول قائل أو يتكلم متكلم أن عمر زاد في كتاب =

قلنا : والسنة وهو رجم النبي ﷺ للزاني لم يثبت بالتواتر، بل بطريق الآحاد. وغايته ان الأمة مجمعة على الرجم والاجماع ليس بناسخ ، بل هو دليل وجود الناسخ المتواتر ، وليس إحالته على سنة متواترة لم تظهر لنا أولى من احالته على قرآن متواتر لم يظهر لنا تواتره بسبب نسخ تلاوته (١) .

واما النافون لذلك فقداحتجوا بحجج نقلية وعقلية :

أما النقلية فمن خمسة اوجه .

الاول : قوله تعالى (لتبين للناس مانزل إليهم) وصف نبيه بكونه مبينا ، والناسخ رافع ، والرافع غير البيان .

الثاني : قولهتعالى (واذا بدلنا آية مكانآية) اخبرانه انما يبدل الآية بالآية ، لا بالسنة .

= الله لأثبتها كما نزلت » . وهذه المقالة فيها نظر من جهتين :

الاولى أن عمر لم يكن ليمنعه قول الناس او الخوف من كلامهم ان يكتب في القرآن ما هو منه في عقيدته وقد عرف بالصراحة في القول والصلابة في الحق لايخشى في ذلك لومة لائم ولو كان معتذرا في ذلك لاعتذر بما يقال من أنها نسخت تلاوتها وبقي حكمها .

الثانية : أن في أسانيد تلك المقالة ضعفا ففي أحد أسانيدها عند أحمد هشيم ابن بشير السلمي عن الزهري وهشيم كثير التدليس، وقد عنعن وهولين في الزهري وفي سند آخر عنده هشيم عن علي بن زيد بن جدعان. وعلى ضعيف . وعلى كل حال في هذه المقالة ريبة وفتح لباب الظنة في الصحابة والقرآن فيجب ان تبحث وتحقق كما ينبغي والله المستعان .

١ ــ الأمة مجمعة على رجم الزاني المحصن وهي مستندة في اجماعها عليه الى نقله عمليا نقلا متواترا عن النبي ﷺ ومن بعده الى يومنا هذا في الدول التي تقام فيها الحدود ، والى نقله بالقول نقلا صحيحا ان لم يبلغ درجة التواتر المصطلح عليه فلا أقل من ان يكون مستفيضا استفاضة يفيد معها العلم لكثرة طرقه وعدالة رواته.

الثالث : ان المشركين عند تبديل الآية مكان آية ؛ قالوا (انما انت مفتر) فأزال الله تعالى وهمهم بقوله (قل نزله روح القدس من ربك بالحق) وذلك يدل على ان التبديل لا يكون الا بما نزله روح القدس .

الرابع : قوله تعالى (قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي ان أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى الي) وهو دليل على ان القرآن لا ينسخ بغير القرآن .

الخامس قوله تعالى (ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ، الم تعلم أن الله على كل شيء قدير) وذلك يدل على أن الآية لاتنسخ الا بآية .

وبيانه من وجوه .

الاول: انه قال (نأت بخير منها او مثلها) والسنة ليست خير من القرآن، ولا مثله

الثاني : ان الله تعالى وصف نفسه بانه الذي يأتي بخير منها ، وذلك لايكون الا والناسخ قرآن لاسنة .

الثالث : وصف البدل بانه خير أو مثل وكل واحد من الوصفين يدل على ان البدل من جنس المبدل اما المثل فظاهر وأما ما هو خير. فلانه لو قال القائل لغيره (لا آخذ منك درهما الا وآتيك بخير منه) فانه يفيد انه يأتيه بدرهم خير من الأول.

الرابع : قوله تعالى (ألم تعلم أن الله على كل شي قدير) دل على أن الذي ياتي به هو المختص بالقدرة عليه وذلك هو القرآن دون غيره .

وأما من جهة المعقول فمن وجهين :

الأول : ان السنة انما وجب اتباعها بالقرآن، في قوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) وقوله (فاتبعوه) وذلك يدل على ان السنة فرع القرآن، والفرع لا يرجع الى اصله بالابطال والاسقاط ، كما لا ينسخ القرآن والسنة بالفرع المستنبط منهما وهو القياس

الثاني . أن القرآن أقوى من السنة ، ودليله من ثلاثة أوجه .

الأول : قول النبي ﷺ لمعاذ بم تحكم ؟ قال بكتاب الله . قال فان لم تجد ؟ قال بسنة رسول الله) قدمه في العمل به على السنة والنبي ﷺ ؛ أقره على ذلك . وذلك دليل قوته .

الثاني : انه أقوى من جهة لفظه ، لانه معجز ، والسنة ليست معجزة .

الثالث : أنه أقوى من حكمه حيث اعتبرت الطهارة في تلاوته عن الجنابة والحيض ، وفي مس مسطوره مطلقا والا قوى لا يجوز رفعه بالأضعف .

والجواب عن الآية الأولى : من ثلاثة أوجه .

الاول : انه يجب حمل قوله (لتبين للناس) على معنى لتظهر للناس لكونه اعم من بيان المجمل ، والعموم لانه يتناول إظهار كل شيء حتى المنسوخ ، واظهار المنسوخ اعم من اظهاره بالقرآن .

الثاني : أن نسخ حكم لآية بيان لها فيدخل في قوله (لتبين للناس) وتبين القرآن أعم من تبيينه بالقرآن .

الثالث : انه وان لم يكن النسخ بيانا غير أن وصف النبي ﷺ بكونه مبيناً لا يخرجه عن اتصافه بكونه ناسخاً . وعن الآية الثانية من وجهين :

الاول انها ظاهرة في تبديل رسم آية باية ؛ والنزاع انما هو في تبديل حكم الآية ؛ وليس فيه ما يدل على تبديل حكمها بآية أخرى .

الثاني ان الله تعالى اخبر انه اذا بدل آية مكان آية قالو انما انت مفتر ، وليس في ذلك ما يدل على ان تبديل الآية لايكون الا بآية . وذلك كما لو قال القائل القائل لغيره (اذا أكلت في السوق سقطت عدالتك) فان ذلك لايدل على انه لا يا كل في السوق .

وعن قوله « قل نزله روح القدس » ان ذلك لايدل على امتناع نسخ القران بالسنة الا ان تكون السنة لم ينزل بها روح القدس . وليس كذلك . اذ السنة من من الوحي . وان كانت لا تتلى على ما سبق تقريره .

وعن الآية الرابعه من وجهين :

الاول : ان قوله « ان أتبع الا ما يوحى الى » أي في تبديل آية مكان آية . وليس فيه ما يدل على امتناع تبديل حكم الاية .

الثاني : ان النسخ وان كان بالسنة . فهي من الوحي على ما تقدم فلم يكن متبعاً . الا ما يوحى اليه به . وعن الآية الاخيرة من ثلاثة أوجه :

الاول : لا نسلم دلالتها على امتناع نسخ حكم الاية بغير الاية .

قولهم : في الوجه الاول ان السنة ليست خيراً من القرآن ولا مثله .

قلنا : قوله « ماننسخ من آية » اما ان يراد بهنسخ رسمها . او نسخ حكمها : فان كان الاول فهو ممتنع . فانه وصف البدل بكونه خيراً منها . والقرآن خير كله ولا يفضل بعضه على بعض (١) وان كان الثاني فذلك يدل على أن الحكم الناسخ يكون خيرا من الحكم المنسوخ أو مثله . .

ونحن نقول به فانه لا يمتنع أن يكون الحكم الناسخ أصلح في التكليف وأنفع للمكلف

واما الوجه الثاني: فلا دلالة فيه لان السنة اذا كانت ناسخة فالآتي بما هو خير انما هو الله تعالى ، والرسول مبلغ ،ولا يدل ذلك على ان الناسخ لايكون الاقرآنا بل الإتيان بما هو خير اعم من ذلك .

واما الوجه الثالث : فلا دلالة فيه على لزوم المجانسة بين الآية المنسوخ حكمها وبين ناسخه . لانه وصفه بكونه خيراً ، والقرآن لا تفاوت فيه ، على ماسبق ؛ فعلم أن المفاضلة والمماثلة انما هي راجعة الى الحكم المنسوخ والحكم الناسخ على ماسبق

وعلى هذا ، فلا نسلم انه إذا قال له «ما آخذ منك درهما الا وآتيك بخير منه » انه يدل على المجانسة فان ماهو خير منه أعم من الجنس فكأنه قال « آتيك بشيء هو خير مما أخذت منك » والمذكور اولا . وان كان هو الآية والضمير في قوله بخير منها ؛ وان كان عائد اليها فلا يلزم منه المجانسة بين المضمر والمظهر .

وأما الوجه الرابع : فنحن قائلون بموجبه ؛ فان المتمكن من ازالة الحكم بما هو خير منه انما هو الله عز وجل .

الوجه الثاني : ان الاية تدل على انه لا بد في نسخ كل آية من الاتيان بآية هي خير منها او مثلها ضرورة الاخبار ، ولكن ليس في ذلك دلالة ان الآية المأتى بها هي الناسخة لإمكان أن يكون بدلا عن الآية الاولى وان كان الناسخ غيرها .

---

١ ـ الخيرية قد تكون في الثواب وقد تكون في تأثر التالين والسامعين وقد تكون فيا تضمنته الآيات من الأحكام اصولا وفروعا ، ضروريات ومكملات ، وقد تكون باختلاف احوال الناس واطوارهم فيكون حكم في حال وظروف اصلح وانفع للناس من غيره في تلك الحال ، انظر ماكتبه ابن تيمية على الآية في كتابه جواب اهل العلم والأيمان .

الثالث : ان ظاهر الآية يتناول نسخ رسم الاية ، والاصل تنزيل اللفظ على حقيقتة ، وفي حمله على نسخ الحكم ، صرفه الى جهة المجاز ، وهو خلاف الاصل والنزاع انما وقع في نسخ الحكم ، لا في نسخ الرسم .

وعن المعارضة الاولى من جهة المعقول من ثلاثة اوجه .

الاول : ان ذلك، انما يمتنع ان لو كانت السنة رافعة لما هي فرع عليه من القرآن وليس كذلك بل ماهي فرع عليه غيرمرفوع بها، و٠١ هومرفوع بها ليست فرعا عليه

الثاني : ان ماذكروه حجة عليهم ؛ فان القرآن قد دل على وجوب الاخذ بما يأتي به الرسول ووجوب اتباعه ، فاذا اتى بنسخ حكم الايه ، ولم يتبــع ؛ كان على خلاف ماذكروه .

الثالث : ان السنة ليست رافعة للقرآن ، وانما هي رافعة لحكة وحكمه ليس اصلالها ، فاذا المرتفع ليس هو الأصل وماهو الاصل غير مرتفع .

وعن المعارضة الثانية ان القرآن ، وان كان معجزا في نظمه وبلاغته ، ومتلوا ومحترما ، فليس فيه ما يدل على أن دلالة كل آية منه اقوى من دلالة غــيره من الادلة ، ولهذا فانه لوتعارض عام من الكتاب وخاص من السنة المتواترة ؛كانت السنة مقدمة عليه .

وكذلك ايضا لوتعارضت آية ودليل عقلي،فان الدليل العقلي يكون حاكما عليها وكذلك الاجماع وكثير من الادلة على مايأتي في الترجيحات .

وعلى هذا ؛ فلا يمتنع رفع حكم لآية بدليل السنة .

كيف وان السنة الناسخة ليست معارضة ولا نافية لمقتضى الاية ، بــل مبينة ومخصصة على ماسبق (١) .

---

١ ـ انظر ما ذكره المؤلف في الجواب الثالث عن المعارضة الاولى من جهة العقل آخر المسألة التاسعة .

اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالاجماع فنفاه الاكثرون ، واثبته الاقلون والمختار مذهب الجمهور ؛ ودليله أن ما وجد من الاجماع بعد رسول الله ﷺ وانقراض زمن الوحي لونسخ حكمه .

فاما ان يكون بنص من كتاب او سنة ، أو باجماع آخر ، او قياس :
لاجائز ان يكون بنص ؛ لان ذلك النص لا بد وان يكون موجوداً في زمن النبي ﷺ سابقاً على هذا الاجماع . لاستحالة حدوث نص بعد وفاة رسول الله ﷺ ولو كان ذلك النص متقدما على الاجماع ؛ لكان اجماعهم على خلاف مقتضاه خطأ ، وهو غير متصور من الامة .

ولاجائز أن يكون باجماع آخر لأن الاجماع الثاني ؛ اما ان يكون بناء على دليل رافع لحكم الاجماع او لا بناء على دليل : فان لم يكن مبنيا على دليل ، كان خطأ ، والأمة مصونة عنه ، وان كان ذلك بدليل ، فذلك الدليل اما ان يكون نصاً اوقياساً :

لاجائز ان يكون نصاً لانه لا بد وان يكون متقدما على الاجماعين متحققاً في زمن النبي ﷺ ويلزم من ذلك الخطأ في الاجماع الاول ، وهو محال .

ولاجائز ان يكون قياساً ، لانه لابد له من اصل ، والحكم في ذلك الأصل اما ان يكون بدليل متجدد بعد الاجماع الأول ؛ او سابق عليه : فان كان بدليل متجدد فهو اما اجماع او قياس ، لاستحالة تجدد النص ؛ فان كان اجماعاً فلابدله من دليل ، وذلك الدليل لا بد وان يكون نصاً او قياساً على اصــل آخر ، فان كان قياسا على اصل آخر ، فالكلام في ذلك الاصل كالكلام في الاول ، فاما ان يتسلسل او ينتهي الى اصل ثابت بالنص والتسلسل محال ، والثاني يلزم منه ان يكون النص على اصل القياس سابقاً على الاجماع الاول . وعند ذلك فصحة القياس عليه مشروطة بعد الاجماع الاول على مناقضته ، ونسخ الاجماع الاول به متوقف على صحته ؛ وهو دور ممتنع .

هذا كله ، ان كان دليل اصل القياس الذي هو مستند الاجماع متجددا ، وان كان سابقا على الاجماع الأول فعدول أهل الاجماع عنه دليل على عدم صحة القياس عليه والا كان اجماعهم خطأ وهو محال .

وأما ان كان الناسخ لحكم الأجماع الاول هو القياس، فلابد وان يكون مستندا الى اصل ثابت بالنص؛ والكلام في نسخ النص به مما يفضي الى الدور كما قررناه قبل.

فان قيل : فلو اختلفت الأمة في المسألة على قولين ، فقد اجمعت على ان المقلد له الاخذ بأي القولين شاء . ولو أجمعت بعد ذلك على احد القولين ؛ فقد اجمعت على حصر (١) ما اجمعت اولا على تجويزه وهو نسخ حكم الاجماع بالاجماع .

قلنا : نحن لا نسلم تصور انعقاد الاجماع الثاني على ماسبق في مسائل الاجماع.

المسألة الثانية عشرة

مذهب الجمهور ان الاجماع لاينسخ به؛ خلافا لبعض المعتزلة وعيسى بن ابان (٢)

ودليل الامتناع أن المنسوخ به : اما أن يكون حكم نص أواجماع أوقياس :

الاول: محال لأن الاجماع اما ان يكون مستندا الى دليل . او ليس مستندا إلى دليل.

فان لم يكن مستندا الى دليل فهو خطأ .

وان كان مستندا الى دليل ، فذلك الدليل اما ان يكون نصا أو قياسا .

لاجائز أن يكون قياسا لما سنبينه بعد . وان كان نصا فالناسخ ذلك النص ، لا الاجماع .

وان قيل : ان الاجماع ناسخ ؛ فليس الا بمعنى انه يدل على الناسخ، وان كان ناسخا لحكم اجماع سابق، فهو باطل بما سبق في المسألة التى قبلها؛ وان كان ناسخا لحكم قياس ؛ فالقياس اما أن يكون صحيحا أو لايكون صحيحا : فان كان صحيحاً ، فاجماع الأمة على خلاف مقتضاه ، ان كان لا لدليل فهو خطأ ،

وان كان لدليل، فذلك الدليل اما ان يكون نصا أو قياسا: فان كان نصا فالرافع لحكم ذلك القياس هو النص، وان كان قياسا ، فاما ان يكون راجحا على القياس الاول ، أو مرجوحا ، أو مساويا : فان كان راجحا ، فالاول لا يكون مقتضاه ثابتا لان شرط ثبوت الحكم رجحان مقتضيه ؛ وكذلك ان كان مساويا ، وان كان القياس الاول راجحا ؛ فالاجماع على القياس الثاني خطأ ، وهو ممتنع .

---

١ ــ حصر ــ الصواب حظر با لظاء .

٢ ــ هو عيسى بن ابان بن صدقة ابو موسى الكوفي الحنفى القاضي مات عام ٢٢١ هـ

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنقل والمعنى .

أما النقل: فهو أن ابن عباس حين قال لعثمان « كيف تحجب الام عن الثلث بالاخوين » والله تعالى يقول (فان كان له إخوة ، فلامه السدس) والاخوان ليسا باخوة قال عثمان حجبها قومك ياغلام (١) وذلك دليل النسخ بالاجماع .

وأما المعنى ، فهو أن الاجماع دليـــل من أدلة الشرع القطعية فجاز النسخ به كالقرآن والسنة المتواترة .

قلنا : اما قصة ابن عباس مع عثمان انما يصح الاستدلال بها ان لو كان حكم الام مع الاخوين منسوخا ، وليس كذلك ، الا أن يكون الاخوان ليسا باخوة ، وليس كذلك على ماسبق بيانه في مسائل العموم .

وما ذكروه من المعنى فحاصله يرجع الى اثبات كونه ناسخا بالقياس على النص ، وهو غير مسلم الصحة في مثل هذه المسائل ؛ وان كان صحيحا ، غير انه مما يمتنع التمسك به لما بيناه .

---

١ ــ مناظرة ابن عباس لعثمان رضي الله عنهم في رد الأم للسدس بالأخوين خرجها الحاكم ، وذكر ابن كثير في تفسيره لآيات المواريث مارواه البيهقي من طريق شعبة مولى ابن عباس عن ابن عباس أنه دخل على عثمان ، فقال ان الأخوين لا يرد ان الام عن الثلث قال الله تعالى «فان كان له اخوة فلامه الثلث» والاخوان ليسا بلسان قومك إخوة ، فقال عثمان لااستطيع تغيير ماكان قبلي ومضى في الامصار وتوارث به الناس . ثم قال ابن كثير : وفي صحة هذا الاثر نظر ، فان شعبة هذا تكلم فيه مالك بن أنس ، ولو كان هذا صحيحاً عن ابن عباس لذهب اليه أصحابه الاخصاء .

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في نسخ حكم القياس :

فنهم من منع من ذلك مطلقاً؛ كالحنابلة والقاضي عبد الجبار في بعض اقواله مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل، فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء أصله .

ومنهم من جوز ذلك مطلقا ؛ كابي الحسين البصري ، لكنه فصل بين القياس الموجود في زمن النبي ﷺ ، والقياس الموجود بعده ، فقال : ان كان القياس موجودا في زمن النبي ﷺ بان يكون قد نص على أصل كتنصيصه على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس غير البر على البر بواسطة الكيل مثلا بامارة تدل عليه ؛ فاذا قضى بتحريم بيع الارز بناء على القياس على البر ، فلا يمتنع نسخه بالنص وبالقياس .

اما النص : فبأن ينص بعد ذلك على اباحة بيع الارز وبنسخ تحريمه .

واما القياس: فبأن ينص على اباحة بيع بعض المأكولات ويتعبد بالقياس عليه بواسطة كونه مأكولا بامارة هي أقوى من الامارة الدالة على أن علة تحريم البر هي الكيل .

وان كان القياس موجودا بعد النبي ﷺ بأن يكون قد اجتهد بعض المجتهدين فاداه القياس الى تحريم شيء بعد البحث عن الادلة المعارضة وعدم الظفر بها ثم اطلع بعد ذلك على نص او اجماع متقدم ، او قياس ارجح من قياسه ، فانه يلزم من ذلك رفع حكم قياسه الاول ، وان كان ذلك لا يسمي نسخاً .

قال : وهذا كله إنما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب ؛ حيث انه تعبد بالقياس الاول ؛ ثم رفع .

واما من لا يقول بأن كل مجتهد مصيب ، فانه لا يقول بتعبده بالقياس الاول فرفعه لا يكون متحققا ؛ هذا جملة ماذكره ابو الحسين .

وأما نحن فنقول : العلة الجامعة في القياس اما ان تكون منصوصة؛ او مستنبطة بنظر المجتهد .

فان كانت منصوصة ، فهي في معنى النص ؛ وما مثـــل هذا القياس فليكن نسخ حكمه بنص او بقياس في معناه ، ولو ذهب اليه ذاهب بعد النبي ﷺ لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه ، فانه وان كان متعبدا باتباع ما اوجبه ظنه، فرفع حكمه في حقهبعد اطلاعه على الناسخ لايكون نسخامتحددابل تبين انه كان منسوخا ، وفرق بين الامرين .

واما ان كانت العلة الجامعة مستنبطة بنظر المجتهد؛ فحكمها في حقه غيرثابت بالخطاب ، فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه، ويترجح عليه لايكون نسخا على قولنا ان النسخ رفع حكم خطاب ، على ما قررناه ، وان كان مشاركاللنسخ في رفع الحكم وقطع استمراره ، وسواء قلنا ان كل مجتهد مصيب اولمنقل بذلك

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا في النسخ بالقياس على ثلاثة اقوال .

ثالثها الفرق بين القياس الجلي والخفي ، وهو قول أبي القاسم الانماطى (١) من اصحاب الشافعي .

والمختار : انه ان كانت العلة الجامعةفي القياس منصوصة؛ فهي في معنىالنص فيصح النسخ به .

وان كانت غير منصوصة ؛ فاما ان يكون القياس قطعيا او ظنيا بان تكون العلة فيه مستنبطة بنظر المجتهد .

فان كان قطعياً ، كقياس الأمة علىالعبد في تقويم الصيب على السيد ، المعتق فانه وان كان مانعا من إثبات حكم دليل آخر كان نصا او قياسا ، فلا يكون ذلك نسخا ، وان كانفي معنى النسخ ، لكونه ليس بخطاب ، على ما بيناهمن ان النسح انما هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب آخر .

وان كان القياس ظنيا ، فيمتنع ان يكون ناسخا لان المنسوخ حكمه : اما ان يكون نصا او اجماعا أو قياسا : الأول،والثاني محال،انكان النص والاجماع

١ ــ ابو القاسم الانماطى هو عثمان بن سعيد .

خاصا ، لكون النص الخاص والاجماع مقدما على القياس الظني بالاتفاق، وان كان عاما فلا نسخ لأن القياس ليس بخطاب على ماسبق وان كان قياسا ، فلابد وان يكون القياس الثاني راجحا على لأول .

وعند ذلك ، فتارة نقول ان القياس الاول لايكون قياسا لعدم ترجحه ،وان الترجح شرط في الاقتضاء، وتارة نقول انه وان لزم منه رفع حكمه؛ فهو في معنى النسخ ولكنه ليس بنسخ لما بيناه من ان النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب ، وهو غير متحقق فيا نحن فيه، وللمخالف شبهتان :

الاولى : قوله تعالى (الان خفف الله عنكم ، وعلم ان فيكم ضعفا ، فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله) أوجب نسخ ثبات الواحد للعشرة ، وليس مصرحا به ، وانما هو منبه عليه ، وذلك هو نفس نسخ حكم النص بالقياس .

الثانية أنهم قالوا : النسخ أحد البيانين ، فجاز بالقياس كالتخصيص .

والجواب عن الاولى: انها إنما تصح أن لو كان ثبوت الواحد للاثنين الرافع ثبوت الواحد للعشرة مستفاداً من القياس ، وليس كذلك ، بل استفادته انما هي من نفس مفهوم اللفظ .

وعن الثانية : أنها منقوضة بالاجماع،وبدليل العقل،وبخبر الواحد؛فانه يخصص به ولا ينسخ به .

المسألة الخامسة عشرة[1]

اتفق الكل على جواز النسخ بفحوى الخطاب ، كدلالة قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) على تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى ، وعلى جواز نسخ حكمه .

وانما اختلفوا في جواز نسخ الأصل دون الفحوى ، والفحوي دون الأصل .

غير أن الأكثر على أن نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى ، لان الفحوى تابع للاصل ؛ ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع .

وأما نسخ الفحوى دون الأصل ، فقد تردد فيه قول القاضي عبد الجبار ، فجوزه تارة نظر الى أن ذلك جار مجرى التنصيص على تحريم التأفيف،وتحريم

الضرب العنيف ، فكانه قال (لا تقل لها أف ولا تضربهما) فرفع حكم احـدهما يفيد رفع حكم الآخر ؛ ومنع منه تارة ؛ ووافقه على المنع أبو الحسين البصري مصيراً منهما الى أن تحريم التأفيف انما كان اعظاماً للولدين . فاذا بيح ضربهما كان ذلك نقضاً للغرض من تحريم التأفيف .

والمختار : في ذلك أن يقال : اثبات تحريم الضرب في محل السكوت .

اما ان يقال انه ثابت بالقياس على تحريم التأفيف في محل النطق ، أو انه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف المذاهب فيه .

فان كان الاول : فيجب أن يقال بأن نسخ حكم الأصل يوجب رفع حكم الفرع ، لاستحالة بقاء الفرع دون أصله ، وان لم يسم ذلك نسخاً ، لما سبق . وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الأصل اذ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع

وان كان الثاني : فلا يخفى أن دلالة اللفظ على تحريم التأفيف بجهة صريح اللفظ ، وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى ، وهما دلالتان مختلفان، غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق . وعند ذلك ، أمكن أن يقال بأن رفع حكم احدى الدلالتين لا يلزم منه رفع حكم الدلاله الاخرى .

فان قيل : فاذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق ، فرفع الأصل مما يمتنع معه بقاء التابع .

وأيضاً فان الغرض من دلالة المنطوق اعظام الوالدين ، فرفع حكم الفحوي مما يخل بالغرض من دلالة المنطوق ، فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق .

قلنا : أما الاول فمندفع ؛ وذلك لان دلالة الفحوى، وان كانت تابعة لدلالة المنطوق ، فنسخ حكم المنطوق ليس نسخاً لدلالته . بل نسخاً لحكمه ، ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه ، لأنها تابعة لحكمه ، ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه ، فما هو اصل لدلالة الفحوي غير مرتفع ، وماهو المرتفع ليس اصلا للفحوى .

واما الثاني : فغاية مايلزم من نسخ حكم الفحوى ابطال الغرض من اصل إثبات الحكم فيه ، ولا يخفى ان غرض اثبات التحريم للتأفيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر ، تنبيها بالادنى على الاعلى ، ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الغرض الاخر

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في نسخ حكم اصل القياس ، هل يبقى معه حكم الفرع اولا ؟ .

فذهب بعض اصحاب ابي حنيفة الى بقائه ، و الباقون الى امتناعه ؛ وهو المختار ، لأن ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار علته بحكم الأصل ، فاذا نسخ حكم الأصل خرجت العلة المستنبطة منه عن ان تكون معتبرة في نظر الشارع ؛ فبطل ما كان تابعا لاعتبارها .

فان قيل : يلزم مما ذكرتموه نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الأصل ؛ حيث جعلتم رفع حكم الفرع تابعا لرفع حكم الأصل ؛ والنسخ بالقياس غير جائز على ماقررتموه ، ثم ماذكرتموه من انتفاء التابع لانتفاء المتبوع ، متى يلزم ذلك ؛ اذا كان الحكم يفتقر في دوامه الى دوام سببه ، أواذا لم يفتقر ؟ .

الأول مسلم ، والثاني ممنوع ، فلم قلتم بافتقاره اليه ، وان سلمنا ذلك ، ولكن ماذكرتموه منتقض بالاب ، فانه يتبعه ولده الطفل في الاسلام والكفر ، ولو زال اسلام الاب بالردة لم يلزم منه زوال ماكان ثابتا للولد من الاسلام تبعا له .

قلنا : جواب الأول انا لا نسلم ، ان رفع الحكم في الفرع كان بالقياس على رفع حكم الأصل ، والا لافتقر الى علة جامعة نافية لها وليس كذلك ، وانما قيل برفعه لانتفاء علته ، وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء موجبه وبين انتفائه بالقياس .

وجواب الثاني : انه ان قيل بافتقار الحكم في دوامه الى دوام علته فهو المطلوب ؛ وان لم يقل بذلك فلا خلاف بين ائمة الفقه انه وان لم يفتقر الحكم في دوامه الى دوام ضابط حكمة الحكم المعرف للحكم في الفرع في ابتدائه انه لا بد من دوام احتمال الحكمة ، حتى انه لو انتهت حكمة الحكم قطعاً ، امتنع بقاؤه بعدها ، واذا لم يكن بد من دوام احتمال الحكمة فلابد من ان تكون معتبرة لاستحالة بقاء الحكم لحكمة غير معتبرة . وبنسخ حكم الاصل زال اعتبارها ؛ وانتفاء ما لا بد منه في دوام الحكم يوجب رفع الحكم .

وعلى هذا فقد اندفع النقض ، فانا لا نسلم ان اسلام الاب علة موجبة لاسلام الابن ، حتى يلزم من انتفاء اسلامه انتفاء اسلام الابن ، ولا ان دوام اسلام الاب معتبر في دوام اسلام الابن ، ليلزم من انتفائه انتفاؤه .

لانعرف خلافا بين الأمة في ان الناسخ اذا كان مع جبريل ، عليه السلام ، لم ينزل به الى النبي ﷺ لم يثبت له حكم في حق المكلفين ، بل هم في التكليف بالحكم الأول على ماكانوا عليه قبل القاء الناسخ الى جبريل،وانما الخلاف فيا اذا ورد النسخ الى النبي ﷺ ، ولم يبلغ الأمة،هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم اولا .

فذهب بعض اصحاب الشافعي الى الاثبات ؛ وبعضهم الى النفي ، وبه قال اصحاب ابي حنيفة والأمام احمد بن حنبل وهو المختار .

وبيانه : ان النسخ له لازم،وهو ارتفاع حكم الخطاب السابق وامتناع الخروج بالفعل الواجب أولا عن العهدة ، ولزوم الاتيان بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه ، والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية ؛ ويلزم من إنتفاء اللازم انتفاء الملزوم، اما ان الحكم السابق لم يرتفع فهو أن المكلف يثاب على فعله (١) ويخرج به عن العهدة ، ويأثم بتركه له قبل بلوغ النسخ اليه (٢) بالاجماع .

ولهذا فان اهل قبا لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة استداروا،والنبي ﷺ اعتدلهم بالركعات التي أتوا بها بعد نزول النسخ قبل علمهم بالنسخ ولم ينكر عليهم .

وأماان الخطاب بالنسخ غير لازم للمكلف قبل البلوغ فبيانه بالنص والحكم .

أما النص: فقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

وقوله تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »

وقوله تعالى « و ما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا »

وأما الحكم: فهو ان المكلف ، لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها كان آثما عاصيا غير خارج به عن العهدة ، كما لو صلى الى الكعبة ؛ قبل بلوغ النسخ اليه ولو كان مخاطبا بذلك لخرج به عن العهدة ؛ ولما كان عاصيا بفعل ماخوطب به .

---

١ ـ يثاب على فعله ـ أي بتقدير وجوبه أو ندبه .

٢ ويأثم بتركه له قبل بلوغ النسخ اليه ـ أي بتقدير وجوبه .

وللمخالفين خمس شبه .

الشبهة الاولى: أن المكلف متصرف بالاذن من الشارع، فلزم رفعه برفع الشرع له ؛ وان لم يعلم المكلف بالرفع كما لوعزل الموكل الوكيل عن التصرف فانه لاينعقد تصرفه بعد ذلك ، وان لم يعلم بعزله .

الثانية: ان النسخ اسقاط حتى لا يعتبر فيه رضى من يسقط عنه ، فلا يعتبر فيه علمه ؛ كالطلاق والعتق والابراء .

الثالثة: ان النسخ إباحة ترك الفعل بعد إيجابه او إباحة فعله بعد حظره ، فلا يتوقف ذلك على علم من أبيح له ، كما لو قال لزوجته « ان خرجت بغير اذني ، فانت طالق، ثم أذن لها من حيث لا تعلم ؛ فانه يثبت حكم الاباحة في حق الزوجة ولا يقع الطلاق بخروجها .

الرابعة: ان نسخ الحكم إباحة ترك المنسوخ الذي هو حق الشارع ، فوجب أن يثبت قبل علم المباح له كما قال القائل « أبحت ثمرة بستاني لكل من دخله » فانه يباح لكل داخل ، وان لم يعلم بذلك .

الخامسة: ان رفع الحكم يتحقق بعد علم المكلف بالنسخ ، فرفعه اما ان يكون بعلمه أو بالنسخ، والعلم غير مؤثر في الرفع، فكان الرفع بالنسخ، ولزم رفعه عند تحقق النسخ .

والجواب عن الاولى: بمنع عزل الوكيل قبل علمه بالعزل .

وعن الثانية: لم قالوا بان النسخ اذا لم يتوقف على رضى المنسوخ عنه لايتوقف على علم . ولا يلزم من عدم اعتبار العلم في صورة الاستشهاد عدم اعتباره في النسخ فانه لا مانع أن يكون عدم عتبار العلم ثم لعدم تضمنه رفع حكم خطاب سابق بخلاف ما نحن فيه فكان العلم مشترطا فيه ، لما ذكرناه .

وعن الثالثة والرابعة : بمنع الحكم فيما ذكروه من صور الاستشهاد .

وعن الخامسة: أن رفع الحكم بالنسخ مشروط بالعلم، ولا تحقق للمشروط دون شرطه .

الزيادة على النص هل تكون نسخا ؟ وقد اتفق العلماء على أن الزيادة اذا كانت عبادة منفردة بنفسها عن المزيد عليها أنها لا تكون نسخاً لحكم المزيد عليه .

وذلك كزيادة صلاة على صلوات أو صوم او حجة أو زكاة الا ما نقل عن بعض العراقيين انهم قالو : ان زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس يكون نسخا من جهة ان الصلاة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى» تخرج عن كونها وسطى، وهو غير صحيح لوجهين.

الاول ان النسخ انما يكون لحكم شرعي على ما تقدم وكون العبادة وسطى امر حقيقي ليس بحكم شرعي .

الثاني : انه يلزم عليه ، ان لو اوجب الشارع اربع صلوات ثم اوجب صلاة خامسة ، او زكاة او صوما ، او زكاة او صوما ، ان يكون ذلك نسخا لاخراج العبادة الاخيرة عن كونها أخيرة ، واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعاً ، وهو خلاف الاجماع .

وانما اختلفوا في غير هذه الزيادة كزيادة ركعة على ركعات صلاة واحدة، وزيادة جلدات على جلدات حد واحد ، وزيادة صفة في رقبة الكفارة، كالايمان الى غير ذلك من الزيادات :

فذهبت الشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة ، كالجبائي وابي هاشم ، الى أنها لا تكون نسخا .

وقالت الحنفية تكون نسخا . ومنهم من فصل .

ثم القائلون بالتفصيل ، منهم من قال ان كانت الزيادة قد أفادت خلاف ما أفاده مفهوم المخالفة والشرط كانت الزيادة نسخا، كايجاب الزكاة في معلوفة الغنم فانه خلاف ما افاده قوله ﷺ « في الغنم السائمة زكاة » من نفي الزكاة عن المعلوفة ، والا فلا .

ومنهم من قال : ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل ؛ كزيادة التغريب في المستقبل؛ على الحد، وزيادة عشرين جلدة على حد القذف، كانت نسخا .

وان لم تغير حكمه في المستقبل، فانها لاتكون نسخا ، وسواء كانت الزيادة لاتنفك عن المزيد عليه كما لو أرجب علينا ستر الفخذ فانه يجب ستر بعض الركبة . ضرورة أن مالا يتم الواجب الابه . فهو واجب . او كانت الزيادة عند تعـذر المزيد عليه. وذلك كايجاب قطع رجل السارق، بعد قطع يده . وهذا هومذهب الكرخي وأبى عبدالله البصرى من المعتزلة .

ومنهم من قال : ان كانت الزيادة قدغيرت المزيدعليه تغيراً شرعياً بحيث صار المزيد عليه ؛ لو فعل بعـد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها ؛ كان وجوده كعدمه ، ووجب استئنافه ، كزيادة ركعة على ركعتي الفجر . كان ذلك نسخاً . أو كان قدخيربين فعلين . فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين . والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد . وزيادة عشرين جلدة على حد القذف . وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة . كزيادة الوضوء . وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار .

ومنهم من قال ان كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح، فهو نسخ ، وان لم تكن الزيادة كذلك كزيادة عشرين جلدة على حد القذف . فلا تكون نسخا . وهـذا هو الذي اختاره الغزالي ،

والمختار أنه ان كانت الزيادة متأخرة عن المزيدعليه وكانت رافعة لحكم شرعي كان ذلك نسخا ، ووجب النظر في دليل الزيادة . فان كان مما يجوز بمثله نسخ حكم النص ، فهو نسخ والا فلا . وان لم تكن الزيادة متاخرة عن المزيد عليه. أو كانت رافعة لحكم العقل الاصلي لاغير . لم يكن ذلك نسخاً شرعيـا ؛ وان كان نسخا لغويا وجاز بكل مايصلح أن يكون دليل في موضعه . وان لم يجز به النسخ . كالقياس ، وخبر الواحد، ونحوه وهذاهو اختيارأبي الحسين البصرى.

واذ أتينا على شرح المذاهب بالتفصيل . فلا بد من النظر فيما تفرع على هذه المذاهب من المسائل الفرعية والكشف عن وجه الحق في كل واحدة منها . تتمة للمقصود . وهي عشرة فروع .

الفرع الاول : اذا وجبت الزكاة في معلوفة الغنم ؛ لا يكون ذلك نسخا لحكم قوله ﷺ « في الغنم السائمة زكاة » لانه لا يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة كما سبق في ابطال دليل الخطاب . وانما يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة بناء على حكم العقل الاصلي . فرفعه لا يكون نسخا لما تقدم .

وان سلمنا أن دليل الخطاب حجة . وأنه يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة. فلا يخفى أن وجوب الزكاة فيها يكون رافعا لما اقتضاه دليل الخطاب فيكون نسخا

الفرع الثاني : اذا زيدت ركعة على ركعتي الصبح بحيث صارت صلاة الصبح ثلاث ركعات .

قال ابو الحسين البصري : هذا ليس بنسخ لحكم الدليل الدال على وجوب صلاة الصبح ، لان زيادة الركعة؛ اما ان تكون نسخا للركعتين؛ أو نسخا لأجزائها ووجوبها ، أو نسخا لوجوب التشهد عقب الركعتين .

لا جائز ان يكون نسخا للركعتين ، لان النسخ لا يتعلق بالافعال .

كيف وان الركعتين قارتان لم يرتفعا .

ولا جائز أن يكون نسخا لا جزائها ، والا كان زيادة غسل عضو آخر في طهارة الصلاة ناسخا لا جزائها ووجوبها ، الذي كان قبل ايجاب غسل العضو الزائد ؛ ولم يقل به من قال بهذا المذهب كالقاضي عبد الجبار؛ كما عرف من مذهبه

ولا جائز أن يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه انما كان واجبا آخر الصلاة ، وذلك غير مرتفع ولا متغير ، وانما المتغير آخر الصلاة ؛ فان آخرها كان بآخر الركعتين ، والآن صار آخر الثلاث .

وقد قيل في ابطاله لا نسلم الحصر ، فانه كان يحرم الزيادة على الركعتين والتحريم حكم شرعي ؛ وقد ارتفع بالزيادة ، وليس بحق اذ لقائل أن يقول: انما يصح ذلك ان لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما ، وليس كذلك بل أمكن ان يكون ذلك مستفادا من دليل آخر ، فزيادة الركعة على الركعتين لا يكون نسخا لحكم الدليل الدال على وجوب الركعتين .

وقد قيل في ابطاله ايضا ان النسخ انما هو لاجزاء الركعتين بتقدير انفرادهما وهو حكم شرعي . وقد ارتفع بالزيادة . وفيه نظر اذ يمكن ان يقال معنى كون الركعتين مجزية انه يخرج بها عن عهدة الامر .

ومعنى الخروج بها عن العهدة انه لا يجب مع فعلها شيء آخر . وليس كذلك حكما شرعياً ليكون رفعه نسخا شرعيا . بل هو من مقتضيات النفي الأصلي .

وانما طريق الرد عليه ان يقال : ماذكروه من الالزام باشتراط غسل العضو الزائد. وان كان لازما على القاضي عبد الجبار فغير لازم لغيره كالغزالى ونحوه من القائلين بكون ذلك نسخا فلا بد من الدلالة عليه . ولم يتعرض لذلك . وان قدر لزوم ذلك فلا يخفى ان وجوب التشهد بعد الركعتين حكم شرعي . وقد ارتفع بزيادة الركعة . والقول بأن المغير انما هو آخر الصلاة ليس كذلك : فان التشهد كان واجبا عقيب الركعتين . وبالزيادة صار غير واجب .

الفرع الثالث : زيادة التغريب على الحد ، وزيادة عشرين جلدة على الثمانين ليس بنسخ لان النسخ يستدعي رفع ماثبت للثمانين من الحكم الشرعي ، ولا تحقيق له ، اذا الاصل بقاء ماكان لها من الحكم قبل الزيادة بعدها .

فان قيل : بيان ارتفاع حكم الثمانين من خمسة أوجه :

الاول : ان الثمانين قبل الزيادة كانت كل الحد الواجب ، وقد صارت بعد الزيادة بعض الحد .

الثاني : ان الثمانين كانت مجزئة قبل الزيادة ، وقد ارتفع اجزاؤها بالزيادة.

الثالث : الثمانون وحدها كان يتعلق بها التفسيق. ورد الشهادة؛ وبعد الزيادة زال تعلق ذلك بالثمانين .

الرابع : ان الثمانين قبل الزيادة كان يجب الاقتصار عليها ، وبعد الزيادة زال هذا الوجوب .

الخامس: ان قبل الزيادة كانت الزيادة غير واجبة(١) وقد زال هذا الحكم بايجاب الزيادة

والجواب عن الاول : انه لامعنى لكون الثمانين قبل الزيادة كل الواجب إلا

---

١ ـ ان قبل الزيادة كانت الزيادة غير واجبة ـ فيه تحريف ولعل الأصل ان الزيادة كانت قبل الزيادة غير واجبة .

انها واجبة ، وغيرها. ليس بواجب ، ووجوبها لم يرتفع ، وانما المرتفع بالزيادة عدم وجوب الزيادة وذلك معلوم بالبراءة الاصلية؛ فلا يكون رفعه نسخا شرعياً .

وعن الثاني : ماسبق في الفرع الذي قبله .

وعن الثالث : لانسلم ان التفسيق ورد الشهادة متعلق بالثمانين ؛ بل بالقذف وان سلمنا تعلق ذلك بالثمانين ؛ الا ان معنى التفسيق يرجع الى عدم موفقة امر الشارع ، ورد الشهادة الى عدم قبولها ، وذلك معلوم بالنفي الاصلي ورد الشهادة وان كان معلوما من قوله تعالى (ولا تقبلوا لهم شهادة) فليس من مقتضيات دليل ايجاب الثمانين ، فرفعه لا يكون نسخاً شرعياً .

وعن الرابع : أن معنى وجوب الاقتصار على الثمانين قبل الزيادة انها واجبة ولا تجوز الزيادة عليها ؛ ووجوبها لم يرتفع ، وانما المرتفع عدم الجواز المستند الى البراءة الاصلية ، وذلك ليس بنسخ على ماتقدم .

وعلى هذا ، فقد خرج الجواب عن الالزام الخامس أيضا .

الفرع الرابع : اذا اوجب الله تعالى غسل الرجلين على التعيين ، ثم خيرنا بين ذلك وبين المسح على الخفين أو خيرنا في الكفارة بين الاطعام والصيام ، ثم زاد ثالثا ؛ وهو الاعتاق ، هل يكون ذلك نسخا لوجوب غسل الرجلين على التعيين ، ووجوب التخير بين الاطعام والصيام على التعيين ؟ الحق انه ليس بنسخ (١) لان معنى كون العمل واجبا على التعيين انه واجب وان غيره لا يقوم مقامه وكونه

---

١ ـ حكى الاسنوى في كتابه نهاية السول في شرح منهاجا لوصول للبيضاوي عن الآمدي انه أختلف قوله في المسألتين فقال في الاحكام ان الحق أنه ليس بنسخ في المسألتين ، وقال في منتهى السول انه نسخ في الاولى وليس بنسخ في الثانية ،

وقد وجدت بمخطوطة المدينة التي هي العمدة في هذه الطبعة قول الآمدي انه لانسخ في المسألتين فآثرت أن أجعل ما فيها في أصل هذه الطبعة واجعل في التعليق قول الآمدي الآخر الذي ذكر الاسنوي أنه قوله في منتهى السول لا في الاحكام وهذ نصه : (الحق أنه نسخ لغسل الرجلين ؛ وليس نسخا للتخيير بين الاطعام والصيام ، لان التخيير بين الاطعام والصيام على التعيين) .

واجبا لم يرتفع وانما المرتفع كون غيره لا يقوم مقامه وذلك حكم ثابت بمقتضى النفي الاصلي فرفعه لايكون نسخاشرعيا وكذلك لتخيير بين الاطعام والصيام على التعيين معناه أن الواجب واحد منهما ، وان غيرهما لايقوم مقامهما ووجوب أحدهما لا بعتنه غير مرتفع ، وانما المرتفع كون غيرهما لا يقوم مقامهما ، وذلك ثابت بمقتضي النفي الاصلي ، فرفعه لا يكون نسخا شرعياً .

الفرع الخامس : اذا أوقف الله تعالى الحكم على شاهدين بقوله « فاستشهدوا شيهدين » فاذا جوز الحكم بشاهد ويمين بخير الواحد . فهل يكون ذلك نسخا للحكم بالشاهدين على التعيين ؟ الحق انه ليس بنسخ . وذلك لان مقتضى الآية جواز الحكم بالشاهدين . وان شهادتهما حجة . وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم بحجة أخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه على ماتقدم وان كان حجة فرفعه يكون نسخا . ولا يجوز بخبر الواحد . (١)

الفرع السادس : اذا أوجب الله تعالى عتق رقبة مطلقة في كفارة الظهار ، فتقييدها بعد ذلك بالايمان إن ثبت أن الله تعالى أراد بكلامه الدلالة على جزاء الرقبة الكافرة وغيرها ، كان التقييد بالايمان نسخا ، ولايجوز بدليل العقل والقياس وخبر الواحد ، وإلا كان تقييداً للمطلق لا نسخا . (٢)

الفرع السابع : اذا أوجب الله تعالى قطع يد السارق ورجله على التعيين ، فاباحة قطع رجله الأخرى بعد ذلك ، ان كان رافعا لعدم الاباحة الثابتة بحكم العقل الاصلي ، فلا يكون نسخا شرعياً وان كان رافعا للتحريم ، وان جاز أن

---

١ ـ متى صح خبر القضاء بالشاهد واليمين ، وجب العمل به مطلقا ، اما لعدم اعتبار مفهوم المخالفة في قوله تعالى (واستشهدوا اشهيدين من رجالكم) واما الرجحان الخبر عليه , ان قلنا ان المفهوم حجة وجهل التاريخ لانه منطوق متفق على العمل به عند المختلفين في حجية مفهوم المخالفة ، وإما لأنه ناسخ إما ان علم التاريخ وكان متأخرا .

٢ ـ يجب العمل بخبر الواحد في ذلك تقييدا أو نسخا فانه على تقدير إفادته لغلبة الظن فقط فافادة المتواتر لاستمرار حكمه ظنية مادام الوحي ينزل فلا بعد في ان يقطع الأستمرار بخبر الواحد ، اذ كلاهما ظني ـ انظر التعليق ٤ ص ١٤٩ ج ٣ .

يكون نسخا ، فليس نسخا لمقتضى النص لأول (لعدم دلالته عليه) .

الفرع الثامن : اذا زيد في الطهارة اشتراط غسل عضو زائد على الاعضاء السته فلا يكون نسخا لوجوب غسل الاعضاء الستة ، اذ هي واجبة مع وجوب غسل العضو الزائد ؛ ولا لاجزائها عند الاقتصار عليها ؛ لأن معنى كونها مجزئة ان امتثال الأمر بفعلها غير متوقف على أمر آخر ، وامتثال الأمر بفعلها غيرمرتفع وانما المرتفع عدم التوقف على شرط آخر ، وذلك المرتفع وهو عدم اشتراطأمر آخر انما كان مستنداً الى حكم العقل الاصلي ؛ فلا يكون رفعه نسخا شرعيا .

وعلى هذا ، يكون الحكم فيما اذا زيد في الصلاة شرط آخر .

فايجاب صوم أول الليل بعد ذلك هل يكون نسخا لمـا دلت عليه الآية من كون أول الليل غاية للصوم وظرفا له ؟

والحق في ذلك أن يقال : ان قلنا إن مفهوم الغايةليس بحجة وأنه لا يدل على مد الحكم الى غاية أن يكون الحكم فيما بعد الغايه على خلاف ماقبلها ، فايجاب صوم أول الليل لايكوننسخالمدلول الآية ؛ والا كان نسخا ، وامتنع ذلكبدليل العقل وخبر الواحد .(١)

الفرع العاشر : اذا قال الله تعالى « صلوا ان كنتم متطهرين » فاشتراط شرط آخر لا يكون نسخا لانه اما أن يكون نسخا لوجوب الصلاة مع الطهارة ، أو لأجزائها ، أو لما فيه من رفع عدم اشتراط شرط آخر ، او لشيء آخر :

لاسبيل الى الاول لان الواجب مع الطهارة لم يرتفع .

والثاني لا سبيل اليه ؛ لما سبق في الفرع الثامن .

ولا سبيل الى الثالث ، لانه رفع حكم العقل الاصل، فلا يكون نسخاشرعيا

والرابع لابد من تصويره لان الاصل عدمه .

وعلى هذا أيضا قولهتعالى « وليطوفوابالبيت العتيق » موجب للطواف مطلقا مع الطهارة ، ومن غير طهارة؛ فاشتراط الطهارة بقوله ﷺ « الطواف بالبيت

---

٧ ـ انظر التعليق ص ١٧٥ ج ٣ .

صلاة » لايكون نسخا لوجوب الطواف لبقاء وجوبه ، ولا لاجزائه ؛ ولالعدم اشتراط الطهارة لما بيناه .

ولذلك ، منع الشافعي من الاجزاء بقوله الطواف بالبيت صلاة . (١)

وابو حنيفة لما لم يسعه مخالفة الخبر قال بوجوب الطهارة مع بقاء الطواف مجزئا من غير طهارة، حيث اعتقد ان رفع الاجزاء يكون نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد.



١ ـ « الطواف بالبيت صلاة » رواه ابن حبان في صحيحه من حديث فضيل بن عياض والحاكم في المستدرك من حديث سفيان كلاهما عن عطاء بن السائب عن طاووس عن بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ : «الطواف بالبيت صلاة الا أن الله قد أحل فيه النطق فمن نطق فيه فلا ينطق إلا بخير . واخرجه الترمذي في كتابه عن جرير عن عطاء بن السائب به ، بلفظ » الطواف حول البيت مثل الصلاة » قال وقد روي هذا الحديث عن ابن طاووس وغيره عن طاووس موقوفا، ولا نعرفه مرفوعا الا من حديث عطاء ابن السائب، انظر تفصيل الكلام على متنه وطرقه في نصب الراية وتلخيص الحبير .

المسألة التاسعة عشرة

انفقوا على أن نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخاً لتلك العبادة ، كنسخ ستر الرأس، والوقوف على يمين الامام في الصلاة .

واختلفوا : في ان نسخ ماتتوقف عليه صحة العبادة . هل يكون نسخاً لتلك العبادة فذهب الكرخي وابو الحسين البصري الى ان ذلك لا يكون نسخاللعبادة .

وسواء كان المنسوخ جزءاً من مفهوم العبادة كالركعة من صلاة الظهر مثلا . او شرطا خارجا عن مفهوم الصلاة ؛ كالوضوء .

ومن المتكلمين من قال : انه نسخ للعبادة مطلقا ، واليه ميل الغزالي .

ومنهم من فصل بين الجزء والشرط ، وأوجب نسخ العبادة بنسخ جزئهادون شرطها ؛ كالقاضي عبد الجبار

والمختار أنه لايكون ذلك نسخا للعبادة مطلقا . اما اذا كانت الصلاة اربـع ركعات ، فكل ركعتين منها واجبة ؛ فنسخ احد الواجبين لا يوحب نسخ الواجب الآخر وكذلك اذا كانت الصلاة واجبة والطهارة شرط فيها ؛ فنسخ اشتراط الطهارة لا يكون موجباً لنسخ وجوب الصلاة بل الوجوب باق بحاله ، فلانسخ .

فان قيل : اذا أوجب الشارع اربع ركعات، ثم نسخ منها وجوب ركعتين ، فقد نسخ وجوب اصل العبادة ، لآ انه نسخ للبعض وتبقية للبعض، فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الاربع ، بل هي عبادة اخرى ، والا فلو كانت بعضا منها ؛ لكان من صلى الصبح اربع ركعات آتيـا بالواجب وزيادة ، كما لو اوجب عليه التصدق بدرهم . فتصدق بدرهمين .

وان سلمنا ان وجوب الركعتين باق بحاله غير انها كانت قبل نسح الركعتين لاتجزي . وقد ارتفع ذلك بنسخ الركعتين الزائدتين حيث صارت تجزيء، وكان يجب تأخير التشهد الى مابعد الاربع . وقد ارتفع ذلك . وهو عين النسخ .

وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا نسخ شرط العبادة ، فانها كانت قبل النسخ لاتجزيء وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط .

والجواب قولهم : ان نسخ الركعتين نسخ لوجوب اصل العبادة ليس كذلك بدليل بقاء وجوب الركعتين :

قولهم : الركعتان عبادة أخرى غير العبادة الاولى، ان ارادوا بالغيرية انها بعض منها ، والبعض غير الكل فسلم، ولكن لايكون نسخاً للركعتين، وان كان نسخا لوجوب الكل ، وان أرادوا به انها ليست بعضا من الاربع فهو غير مسلم .

قولهم : لو كانت بعضا من الاربع ، لكان من صلى الصبح اربعا ، قد اتى بالواجب وزيادة. قلنا ولو لم تكن بعضا من الواجب الأول ، بل عبادة اخرى ، لافتقرت في وجوبها الى ورود أمر يدل على وجوبها ، وهو خـلاف الاجماع ، وحيث لم تصح صلاة الصبح عند الاتيان باربع ركعات فانما كان لإدخال ماليس من الصلاة فيها .

قولهم : انها كانت قبل نسخ الركعتين لاتجزىء .

قلنا : ان أريد به عدم امتثال الامر والثـواب عليها فذلك مستند الى النفي الأصلى ، فرفعه لا يكون نسخا ، وان أريد به وجوب القضاء . فهو نسخ لكن لا لنفس العبادة .

قولهم : انه كان يجب تأخير التشهد الى ما بعد الاربع ليس كذلك، فان التشهد بعد الركعتين جائز .

نعم غايته : أنه لم يكن واجبا وعدم وجوبه فلبقائه على النفي الأصلى ، فرفعه لايكون نسخا شرعياً على ما عرف .

نعم : لو قيل برفع جوازه بحكم الشرع ، كان ذلك نسخا .

وعلى هذا ؛ فقد عرف الجواب عن قولهم ان العبادة كانت لا تجزي دون الطهارة ثم صارت مجزئة .

المسألة العشرون

اتفق العلماء على جواز نسخ جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط في التكليف ، وأنه يستحيل أن يكلف الله أحدا بالنهي عن معرفته،إلا على رأي من يجوز التكليف بما لايطاق . وذلك لأن تكليفه بالنهى عن معرفته يستدعي العلم بنهيه ، و العلم بنهيه يستدعي العلم بـذاته ، فان من لايعرف الباري تعـالى يمتنع عليه أن يكون عالما بنهيه . فاذا تحريم معرفته متوقف على معرفته ، وهـو درر ممتنع . وإنما الخلاف في أمرين :

الاول : أنه هل يتصور نسخ وجوب معرفة الله تعالى، وشكر المنعم، ونسخ تحريم الكفر، والظلم، والكذب، وكذلك كل ما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه في ذاته :

فذهبت المعتزلة بناء على فاسد أصولهم في اعتقاد الحسن والقبح الذاتي ورعاية الحكمة في أفعال الله تعالي ؛ الى امتناع نسخ هذه الأحكام لاعتقادهم أن المقتضي لوجوبها وتحريمها إنما هو صفات ذاتية لايجوز تبديلها ولا تغييرها ، ونحن قد أبطلنا هذه الأصول ، ونبهنا على فسادها فيما تقدم .

الثاني : أنه وان جاز نسخ هذه الأحكام ، فبعد ان كلف الله العبد هل يجوز أن ينسخ عنه جميع التكاليف أولا ؟

اختلفوا : فيه نفيا، وإثباتا، واختار الغزالي المنع من ذلك مصيرآ منه الى ان المنسوخ عنه يجب عليه معرفة النسخ ؛ والناسخ؛ والدليل المنصوب عليه . فهذا النوع من التكليف لا يمكن نسخه ؛ بل هو باق بالضرورة ، وليس بحق ، فانا وان قلنـا بأن النسخ لا يحصل في حق المكلف دون علمه بنزول النسخ ، فلا يمتنع تحقق النسخ لجميع التكاليف في حقه عند علمه بالنسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ .

خاتمة في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ

فنقول: النصان اذا تعارضا وتنافيا، إما أن يتعارضا من كل وجه او من وجه دون وجه.

فان تنافيا من كل وجه، فاما أن يكونا معلومين أو مظنونين، أو أحدهما معلوما والآخر مظنونا، فان كانا معلومين أو مظنونين، فاما أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر او اقترانهما؛ أو لا يعلم شيء من ذلك: فان علم تأخر أحدهما عن الآخر، فهو ناسخ، والمتقدم منسوخ.

وذلك قد يعرف اما بلفظ النسخ والمنسوخ، كما لو قال النبي ﷺ «هذا ناسخ وهذا منسوخ» (١) أو أجمعت الأمة على ذلك.

واما بالتاريخ: وذلك قد يعلم إما بان يكون في اللفظ ما يدل على التقدم والتأخر كقوله ﷺ «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها».

واما باسناد الراوي أحدهما الى شيء متقدم؛ كقوله، كان هذا في السنة الفلانية، وهذا في السنة الفلانية» وإحداهما معلومة التقدم على الاخرى؛ هذا كله إذا كان سند الناسخ والمنسوخ مستويا.

وليس من الطرق الصحيحة في معرفة النسخ أن يقول الصحابي «كان الحكم كذا، ثم نسخ» فانه ربما قال ذلك عن اجتهاد، ولا أن يقول في أحد المتواترين انه كان قبل الآخر، لانه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد؛ ولا يلزم ثبوت نسب الولد من صاحب الفراش ضمنا من قبول قول القابلة في الولدانه من احدى المرأتين، وان كان النسب لا يثبت بقولها ابتداء مثل ذلك ههنا، كما قاله القاضي عبد الجبار، فان غاية ذلك الجواز، ولا يلزم منه الوقوع.

ولا أن يكون احدهما مثبتا في المصحف بعد الآخر لأنه ليس ترتيب الآيات في المصحف على ترتيبها في النزول، ولا ان يكون راوي احدهما من احداث

---

١ ـــ هذا مجرد فرض وتقدير إذ لم يعهد مثل هذا في عبارات الكتاب والسنة، فهو غير عملي في التمييز بين الناسخ والمنسوخ

الصحابة لانه قد ينقل عمن تقدمت صحبته . وان روى عن النبي ﷺ من غير واسطة ، فلجواز ان تكون رواية متقدم الصحبة متأخرة .

ولا ان يكون اسلام احد الراويين بعداسلام الآخر ، لماذكرناه في رواية الحدث

ولا ان يكون احد الراويين متجدد الصحبة بعد انقطاع صحبة الراوي الآخر ، لجواز سماعه عمن تقدمت صحبته .

ولاان يكون احد النصين على وفق قضية العقل والبراءة الاصلية والآخر على خلافه فانه ليس تقدم الموافق لذلك اولى من المخالف .

واما ان علم اقترانهما مع تعذر الجمع بنهما؛ فعندي ان ذلك غير متصور الوقوع، وان جوزه قوم، وبتقدير وقوعه فالواجب اما الوقف عن العمل بأحدهما (١) او التخيير بينهما ان امكن، وكذلك الحكم فيما اذا لم يعلم شيء من ذلك .

وأما ان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا ، فالعمل بالمعلوم واجب، سواء تقدم او تأخر (٢) أو جهل الحال في ذلك لكنه إن كان متأخراً عن المظنون كان ناسخاً، والا كان مع وجوب العمل به غير ناسخ .هذا كله فيما اذا تنافيا من كل وجه .

واما إن تنافيا من وجه دون وجه، بان يكون كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه دون وجه .

كما في قوله ؛ ﷺ (من بدل دينه فاقتلوه) (٣) فانه خاص بالمبدل؛ وعام في النساء والرجال، وقوله « نهيت عن قتل النسوان » (٤) فانه خاص في النساء، وعام بالنسبة الى المبدل ؛ فالحكم فيهما كما لو تنافيا من كل وجه، فعليك بالاعتبار ، والله اعلم.

١ ـ عن العمل بأحدهما ـ لعله عن العمل بكل منهما .

٢ ـ بل العمل بالمتأخر منهما واجب فان المتواتر وان كان معلوم الثبوت لكنه ظني الاستمرار مادام الوحي ينزل فيجوز قطع استمراره بالآحاد وليس في ذلك اكثر من تخصيص متواتر ظاهره العموم في الزمان بآحاد يبين اختصاصه ببعض الزمان وتخصيص المتواتر العام بالآحاد لاغرابة فيه ، انظر التعليق ٤ ـ ص ١٤٩ ج ٣

٣ ـ من بدل ، رواه احمد والبخاري والاربعة من طريق ابن عباس .

٤ ـ روى البخاري ومسلم من حديث ابن عمر . نهى النبي ﷺ : عن قتل النساء والصبيان.

الأصل الخامس في القياس

ويشتمل على مقدمة وخمسة ابواب .

اما المقدمة ففي تحقيق معنى القياس، وبيان اركانه .

اما القياس : فهو في اللغة عبارة عن التقدير .ومنه يقال . قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع . اي قدرته بذلك .

وهو يستدعي امرين يضاف احدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة واضافة بين شيئين .

ولهذا يقال. فلان يقاس بفلان. ولايقاس بفلان اي يساويه. ولا يساويه .

واما في اصطلاح الاصوليين فهو منقسم الى قياس العكس وقياس الطرد .

اما قياس العكس فعبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره. لافتراقهما (١) في علة الحكم . وذلك كما لوقيل . لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف؛ لما كان شرطاًله عند نذره ان يعتكف صائماً كالصلاة فان الصلاة، لما لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم تكن من شرطه اذا نذر ان يعتكف مصلياً فالاصل هو الصلاة . والفرع هو الصوم . وحكم الصلاة انها ليست شرطاً في الاعتكاف . والثابت في الصوم نقيضه . وهو انه شرط في الاعتكاف وقد افترقا في العلة (٢) لان العلة التي لأجلها لم تكن الصلاة شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطاً في حالة النذر . وهذه العلة غير موجودة في الصوم . لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر إجماعا (٣)

---

١ ـ لافتراقهما ـ الصواب لتنافيهما فان مجرد الافتراق في العلة والاختلاف فيها لا يوجب التناقض في الحكم .

٢ ـ افترقا في العلة ـ اي تنافيا فيها وتقابلا بالسلب والإيجاب .

٣ ـ ومن امثلته ايضا ما تضمنه قوله تعالى «أفمن يخلق كمن لا يخلق» فقد اثبت الله تعالى لنفسه التفرد باستحقاق الألوهية وانكر ان يكون غيره مستحقا لذلك استقلالا او اشتراكا لتنافيهما في الموجب وهو الخلق فلله الخلق والامر وحده وغيره ليس اليه شيء من ذلك ومن ذلك قوله تعالى «ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا» الآيتين من سورة النحل، ومنه قوله ﷺ «وفي بضع احدكم صدقة =

واما قياس الطرد: فقد قيل فيه عبارات غير مرضية. لابد من الاشارة اليها والى ابطالهـــا.

ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار فيه.

فمنها قول بعضهم: انه عبارة عن اصابة الحق وهو منتقض باصابة الحق بالنص والاجماع، فانه على ما قيل وليس بقياس

كيف: وان إصابة الحق فرع للقياس وحكم له. وحكم القياس لايكون هو القياس،

ومنها قول بعضهم: إنه بذل الجهد في استخراج الحق. وهو أيضاً باطل بما أبطلنا به الحد الذي قبله.

كيف وان بذل الجهد انما هو منبيء عن حال القائس، لا عن نفس القياس.

وقد قيل في ابطاله انه غير منعكس لوجود المحدود دون الحد. وذلك أن من رأى حكما منصوصاً عليه وعلى علته؛ وكانت علته مما يشهد الحس بها في الفرع فان ذلك مقتضى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بطريق القياس. وان لم يوجد فيه بذل جهد في استخراج الحق فقد وجد المحدود دون حده وليس بحق. فانه وان لم يلحق المكلف بذل جهد في معرفة الحكم وعلته. لكونهما منصوصين، ولا في معرفة وجود العلة في الفرع لكونها محسة فيه. فلابد من الاجتهاد في معرفة صحة النص ان كان آحادا. وان كان متواتراً ولابـــد من البحث عن كونه منسوخا أم لا. وان لم يكن منسوخا. فلابد من النظر في الاصل هل للعلة فيـــه معارض أو لا، وان لم يكن لها معارض في الأصل فلابد من النظر فى الفرع هـــل وجد فيه مانع او فات شرط اولا. ثم وان قدر انتفاء الاجتهاد مطلقا في الصورة المفروضة. فلا نسلم تحقق القياس فيها. بل الحكم انما يثبت في الفرع على هـــذا التقدير بالاستدلال. لا بالقياس. على ما يأتي تحقيقه.

ومنها قول بعضهم ان القياس هو التشبيه. ويلزم عليه ان يكون تشبيه أحد الشيئين بالآخر في المقدار. وفي بعض صفات الكيفيات كالالوان والطعوم ونحوها

=قالو يارسول الله أياتي أحدنا شهوته ويكون له فيها اجر قال: أرايتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له اجر».

قياساً شرعيا . اذ الكلام انما هو في حد القياس في اصطلاح المتشرعين . وليس كذلك .

ومنها قول بعضهم : القياس هو الدليل الموصل الى الحق . وهو باطل بالنص والاجماع .

ومنهم من قال . هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر . وهو أيضا باطل بالعلم الحاصل بالنظر في دلالة النص والاجماع .

كيف : وان العلم غير حاصل من القياس . فانه لا يفيد غير الظن ، وان كان حاصلا منه فهو ثمرة القياس فلا يكون هو القياس .

وقال ابو هاشم : انه عبارة عن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه وهو باطل من وجهين .

الأول : أنه غير جامع لانه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فانه ليس بشيء .

الثاني : أن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع . فلا يكون قياسا وان كان بجامع ، فيكون قياساً ؛ وليس في لفظه ما يدل على الجامع ، فكان لفظه عاما للقياس ؛ ولما ليس بقياس .

وقال القاضي عبد الجبار : انه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه ، وهو باطل بما أبطلنا به حد أبي هاشم في الوجه الأول .

وقال أبو الحسين البصري : القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لا شتباههما في علة الحكم عند المجتهد .

وقد أورد على نفسه في ذلك اشكالا وأجاب عنه . اما الاشكال فهو ان الفقهاء يسمون قياس العكس قياساً ؛ وليس هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم ، بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم ، كما سبق تحقيقه .

وأما الجواب : فحاصله أن تسمية قياس العكس قياساً انما كان بطريق المجاز لفوات خاصية القياس فيه ، وهو الحاق الفرع بالاصل في حكمه لما بينهما من المشابهة .

ويمكن ان يقال في جوابه ايضاً : انه وان كان قياس العكس قياساً حقيقة . غير ان اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس . فتحديد احدهما

بخاصيته لا ينتقض بالمسمى الآخر المخالف له في خاصيته . وان كان مسمى باسمه. وهذا فانه لو حدت العين بحد يخصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وان اشتركا في الاسم، والمحدود ههنا انما هو قياس الطرد المخالف في حقيقته لقياس العكس . غير ان ما ذكروه من الحد مدخول من وجهين .

الاول : ان قوله تحصيل حكم الاصل في الفرع مشعر بتحصيل عين حكم الأصل في الفرع. وهو ممتنع. فكان من حقه ان يقول. مثل حكم الاصل في الفرع .

الثاني : ان تحصيل حكم الاصل في الفرع هـو حكم الفرع ونتيجة القياس . ونتيجة الشيء لا تكون هي نفس ذلك الشيء ، فكان الاولى ان يقول .

القياس هو اشتباه الفرع والاصل في علة حكم الاصل فى نظر المجتهد على وجه يستلزم تحصيل الحكم في الفرع .

وقال القاضي أبو بكر (١) القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما . أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم اوصفة لها أو نفيهما عنهما . وقد وافقه عليه أكثر اصحابنا . وهو مشتمل على خمسة قيود .

الاول قوله : حمل معلوم على معلوم .

الثاني قوله : في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما .

الثالث قوله : بناء على جامع بينهما .

الرابع قوله : من اثبات حكم اوصفة لهما .

الخامس قوله : او نفيه عنهما .

أما القيد الاول فيستدعي بيان معنى الحمل . وبيان فائدة اطلاق لفظ المعلوم وفائدة حمل المعلوم على المعلوم .

اما الحمل : فمعناه مشاركة احد المعلومين للآخر في حكمه ، وإنما اطلق لفظ المعلوم. لانه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عدمية. وربما كانت وجودية فلفظ المعلوم يكون شاملا لها فانه لو اطلق لفظ الموجود لخرج منه المعدوم . ولو أطلق لفظ الشيء لاختص أيضا بالموجود على رأي أهل الحق .

١ ـــ هو محمد بن الطيب الباقلاني .

ولو قال حمل فـرع على أصل . ربما أوهم اختصاصه بالمـــوجود من جهـة أن وصف أحدهما بكونه فرعا والآخر بكونه أصلا، قد يظن أنه صفة وجودية والصفات الوجودية لاتكون صفة للمعدوم ، وان لم يكن حقا ؛ فكان استعمال لفظ المعلوم أجمع وأمنع وأبعد عن الوهم الفاسد،وانما قال : حمل معلوم على معلوم لأن القياس يستدعي المقايسة ؛ وذلك لايكون الا بين شيئين ، ولأنه لولاه لكان اثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس ، أو كان معللا بعلة غير معتبرة ، فيكون بمجرد الرأى ، والتحكم وهو ممتنع .

واما القيد الثاني: فانما ذكره لأن حمل الفرع على الأصل قد بان أن معناه التشريك في الحكم ، وحكم الأصل . وهو المحمول عليه قد يكون اثباتا ، وقد يكون نفياً وكانت عبارته بذلك أجمع للنفي والاثبات .

وأما القيد الثالث :فانما ذكره لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع والا كان حمل الفرع على الأصل في حكمه من غير دليل ، وهو ممتنع .

وأما القيد الرابع : فانما ذكره ؛ لأن الجامع بين الاصل والفرع ؛ قد يكون تارة حكما شرعياً ، كما لو قال في تحريم بيع الكلب. نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير

وقد يكون وصفا حقيقيا . كما لوقال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر .

وأما القيد الخامس : فانما ذكره لان الجـامع من الحكم أو الصفة قد يكون إثباتا كما ذكرناه من المثالين . وقد يكون نفيا .

أما في الحكم فكما لو قال في الثبوت النجس اذا غسل بالخل . غير طاهر. فلا تصح الصلاة فيه كما لو غسله باللبن والمرق .

وأما في الصفة . فكما لو قال في الصبي . غير عاقل . فلا يكلف كالمجنون .

وقد أورد عليه تشكيكات لا بد من ذكرها والاشارة الى دفعها .

الاشكال الاول : أن القول بحمل المعلوم على المعلوم اما ان يراد به اثبات مثل حكم أحدهما للآخر . أوشيء آخر

فان كان الاول : فالقول ثانيا في اثبات حكم لهما أونفيه عنهما يكون تكرارا من غير فائدة

وان كان الثاني: فلابد من بيانه؛ كيف: وانه بتقدير أن يراد به شيء آخر فلا يجوز ذكره في تعريف القياس . لأن ماهية القياس تتم باثبات مثل حكم احد المعلومين للآخر بأمر جامع . فكان ذكر ذلك الشيء زائدا عما يحتاج اليه .

الثاني : ان قوله في اثبات حكم لها أو نفيه عنهما مشعر بأن الحكم في الاصل والفرع مثبت بالقياس . وهو محال من جهة أن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل . فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعا على القياس كان دوراً .

الثالث : انه كما يثبت الحكم بالقياس. فقد ثبتت الصفة ايضا بالقياس . كقولنا في الباري تعالى (عالم) فكان له علم كالشاهد فالقياس أعم من القياس الشرعي والعقلي . وعند ذلك، إما أن تكون الصفة مندرجة في الحكم . اولا تكون .

فان كان الاول : كان القول بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة او نفيهما تكرارا لكون الصفة أحد أقسام الحكم . وان كان الثاني : كان التعريف ناقصا .

الرابع : أن المعتبر في ماهية القياس الجامع من حيث هو جامع لأقسام الجامع وذلك أن ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من اقسامه بعينه ، وما تنفك عنه الماهية لا يكون داخلا في حدها ، وايضا فانه لو وجب في ذكر ماهية القياس ذكر أقسام الجامع ، فالحكم والصفة الجامعة أيضا كل واحد منهما منقسم الى أقسام كثيرة لا تحصى ، فكان يجب استقصاؤها في الذكر، والا كان الحد ناقصا، وهو محال.

الخامس: ان كلمة (أو) للترديد والشك، والتحديد انما هو للتعيين، والترديد ينافي التعيين.

السادس : أن القياس الفاسد قياس ، وهو غير داخل في هذا الحد ، وذلك لأن هذا القائل قد اعتبر في حده حصول الجامع ؛ ومهما حصل الجامع كان صحيحا فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر ؛ لا يكون داخلا فيه ؛ فكان يجب ان يقال بأمر جامع في ظن المجتهد ، فانه يعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر .

والجواب عن الاشكال الاول أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم انما هو التشريك بينهما في حكم احدهما مطلقا .

وقوله بعد ذلك (في اثبات حكم أو نفيه) اشارة الى ذكر تفاصيل ذلك الحكم واقسامه،

وهي زائدة على نفس التسوية في مفهوم الحكم، فذكرها ثانيا لا يكون تكراراً .

وعن الثاني : وان كان هو اقوى الاشكالات الواردة ههنا ان يقال : لا نسلم ان قول القائل (حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما) مشعر باثبات حكم الأصل بالقياس ؛ حتى يلزم منه الدور ، لأن القياس على ماعلم مركب من الأصل والفرع ، وحكم الأصل والوصف الجامع بين الأصل والفرع والحكم في الأصل غير مستند في ثبوته ولا نفيه الى مجموع هذه الامور ؛ اذهو غير متوقف على الفرع ، ولا على نفسه وانما هو متوقف في ثبوته على الوصف الجامع وهو العلة حيث إن الشرع لم يثبت الحكم في الأصل الا بناء عليه . ولهذا قال الحاد في حده (في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما) والوصف الجامع ركن القياس ، وليس هو نفس القياس ؛ فلا يكون ثبوت الحكم في الأصل ولا نفيه بالقياس ، بل بالعلة . وليست هي نفس القياس ، وانما الثابت والمنفي بالقياس إنما هو حكم الفرع لاغير (١) .

وعن الثالث من وجهين : الاول انه مبني على تصور القياس، في غير الشرعيات وهو غير مسلم، على مايأتي بيانه (٢) وما ذكروه من المثال؛ فقد ابطلنا صحة القياس فيه في « ابكار الافكار » . الثاني وان سلمنا تصور القياس في غير الشرعيات ، غير ان الكلام انما وقع في تحديد القياس الشرعي في مصطلح اهل الشرع ، وذلك لا يكون الا فيما كان حكم الأصل فيه شرعيا ، والصفة ليست حكما شرعياً ، فلا

---

١ ــ انما الاولى زائدة وتقدير الكلام ، والثابت والمنفى بالقياس انما هو حكم الفرع لاغير .

١ ــ قياس التعليل والتمثيل كما يجرى في الاحكام الشرعية يجرى في طبائع الاشياء وخواصها وفي العقليات صفات وأفعالا بعد معرفة العلة ــ انظر الكلام على ذلك في ص ٣٦٦ ــ من مسودة آل تيميه ، واللمع لابي اسحاق الشيرازي ، وروضة الناظر لابن قدامة، والكوكب المنير للفتوحي .

تكون مندرجة فيه . وعلى هذا ؛ فخروج القياس العقلي عن الحد المذكور للقياس الشرعي لا يكون موجباً لنقصانه وقصوره .

وعن الرابع : انه ، وان كان ذكر أقسام الجامع من الحكم والصفة وتعيين كل واحد غير داخل في مفهوم القياس ، فذكره لم يكن لتوقف مفهوم القياس عليه ، حتى يقال بقصور التعريف بل للمبالغة في الكشف والايضاح بذكر الاقسام وذلك مما لا يخل بالحد ، ولا يلزم من ذلك الاستقصاء بذكر باقي اقسام الحكم والصفة لعدم وجوبه .

وعن الخامس : أن التحديد والتعريف قد تم بقولنا (حمل معلوم على معلوم بأمر جامع بينهما) وما وقع فيه الترديد بحرف أو . فقد بان التحديد (١) والتعريف غير متوقف عليه ، وانما ذكر لزيادة البيان و الايضاح ، فلا يكون ذلك مانعاً من تعريف المحدود . كيف وانه لا معنى للترديد سوى بيان صحة انقسام الحكم والجامع الى ما قيل ، وصحة الانقسام من الصفات اللازمة التي لا ترديد فيها .

وعن السادس : أن المطلوب انما هو تحديد القياس الصحيح الشرعي ، والفاسد ليس من هذا القبيل . فخروجه عن الحد لا يكون مبطلا له ، لكنه يرد عليه إشكال مشكل لا محيص عنه ، وهو ان الحكم في الفرع نفيـا واثباتا متفرع على القياس اجماعا ، وليس هو ركنا في القياس لأن نتيجة الدليل لا تكون ركنا في الدليل ، لما فيه من الدور الممتنع . وعند ذلك فيلزم من أخذ اثبات الحكم ونفيه في الفرع في حد القياس أن يكون ركنا في القياس ، وهو دور ممتنع . وقد أخذه في حـد القياس حيث قال (في اثبات حكم لها أو نفيه عنهما) اشارة الى الفرع والأصل.

والمختار في حد القياس أن يقال انه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل . وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض عرية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها على ما تقدم (٢) .

---

١ ـــ بان التحديد ـــ تم وانتهى .

٢ ـــ هـذه التعاريف دخلتها الصناعة المنطقية المتكلفة فصارت خفية غامضة ؛ واحتاجت الى شرح وبيان ، ومع ذلك لم تسلم من النقد والاخذ والرد ، ولو سلكوا في=

واذا عرف معنى القياس ، فهو يشتمل على اربعة اركان : الاصل والفرع ، وحكم الاصل ، والوصف الجامع .

اما الاصل: فقديطلق على امرين : الاول : مابنى عليه غيره كقولنا : ان معرفة الله اصل في معرفة رسالة الرسول ،من حيث ان معرفة الرسول تنبني على معرفة المرسل الثاني : ما عرف بنفسه من غير افتقار الى غيره،وان لم يبن عليه غيره وذلك كما تقوله في تحريم الربا في النقدين فانه اصل وان لم يبن عليه غيره .

وعلى هذا اختلف العلماء في الاصل في القياس،وذلك كما اذا قسنا النبيذ على الخمر المنصوص عليه بقوله ، عليه السلام « حرمت الخمرة لعينها » (١) في تحريم الشراب ، هل الاصل هو النص او الخمر او الحكم الثابت في الخمر ، وهو التحريم مع اتفاق الكل على ان العلة في الخمر وهي الشدة المطربة ليست هي الاصل .

فقال بعض المتكلمين : الأصل هو النص الدال على تحريم الخمر لانه الذي بني عليه التحريم والأصل مابني عليه .

=البيان طريقة القرآن وسنة الرسول علية الصلاة والسلام ،ومعهود العرب ومأ لوفهم من الايضاح بضرب الامثال لسهل الامر وهان الخطب .

١ ـــ حديث حرمت الخمر لعينها ،ويروي بعينها قليليها وكثيرها والمسكر من كل شراب رواه العقيلي في ترجمة محمد بن الفرات عن ابي اسحاق السبيعي عن الحارث عن علي مرفوعا واعله بمحمد بن الفرات ورواه العقيلي من طريق عبد الرحمن بن بشر القطفاني عن ابي اسحاق عن الحارث عن علي مرفوعا وقال وعبد الرحمن مجهول في الرواية والنسب وحديثه غير محفوظ، وانما يروى هذا عن ابن عباس من قوله. وقد رواه موقوفا على ابن عباس النسائي في سننه من طرق ،والبزار في مسنده والطبراني في معجمه والدار قطني في سننه مع اختلاف في العبارة ، ومن اراد تفصيل القول في ذلك فليرجع الى كتاب نصب الراية للزيلعي ،والى ترجمة ابي اسحاق السبيعي والحارث الاعور في تهذيب التهذيب لابن حجر ، فان ابا اسحاق يدلس وقد عنعن؛ والحارث الاعور كذاب. ومع ذلك فلغة اهل الجدل واصطلاح علماء الفقه واصوله بعد استحكام الخلاف بينهم ظاهره في صناعة الحديث ووضعه لنصرة المذهب .

وقالت الفقهاء . الاصل انما هو الخمر الثابتة حرمته لان الأصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردود اليه . وهذا انما يتحقق في نفس الخمر .

وقال بعضهم : الأصل انما هو الحكم الثابت في الخمر ؛ لان الأصل ما انبنى عليه غيره ، وكان العلم به موصلا الى العلم بغيره او الظن . وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر ، فكان هو الاصل .

قالوا : وليس الأصل هو النص ، لأن النص هو الطريق الى العلم بالحكم ولو تصور العلم بالحكم في الخمر دون النص ، كان القياس ممكنا ، ولأنه لو كان النص هو الأصل ، لكونه طريقا الى معرفة الحكم ، باتفاق لكان قول الراوي هو أصل القياس بطريق الأولى ، لكونه طريقا الى معرفة النص ، وليس كذلك بالاتفاق .

وليس الاصل ايضا هو الخمر ، لانه قد يعلم الخمر ، ولا يعلم ان الحرمة جارية فيه ، ولا في الفرع ؛ بخلاف ماذا علم الحكم ؛ فكان هو الاصل .

واعلم ان النزاع في هذه المسألة لفظي ، وذلك لانه اذا كان معنى الاصل ما يبنى عليه غيره فالحكم امكن ان يكون اصلا لبناء الحكم في الفرع عليه ؛ على ما تقرر . واذا كان الحكم في الخمر اصلا ، فالنص الذي به معرفة الحكم يكون اصلا للاصل . وعلى هذا ؛ اي طريق عرف به حكم الخمر من اجماع او غيره امكن ان يكون اصلا وكذلك الخمر ؛ فانه اذا كان محلا للفعل الموصوف بالحرمة ، فهو ايضا اصل للأصل ، فكان اصلا .

والاشبه ان يكون الاصل هو المحل ، على ما قاله الفقهاء ، لافتقار الحكم والنص اليه ضروورة من غير عكس ؛ فان المحل غير مفتقر الى النص ولا الى الحكم .

واما الفرع : فهل هو نفس الحكم المتنازع فيه او محله ؟ اختلفوا فيه :

فمن قال بان الاصل هو الحكم في الخمر ، قال الفرع هو الحكم في النبيذ .

ومن قال بأن الاصل هو المحل ، قال الفرع هو المحل ، وهو النبيذ ، وان كان الاولى ان يكون الفرع هو الحكم المتفرع على القياس ، والمحل اصل الحكم المفرع على القياس . فتسمية الخمر اصل اولى من تسمية النبيذ فرعا ، من حيث ان الخمر أصل للتحريم الذي هو الاصل ؛ بخلاف النبيذ فانه اصل للفرع ، لا انه فرع له .

واما الوصف الجامع فهو فرع في الحكم لكونه مستنبطاً من محل حكم المنصوص عليه ، فهو تبع للنص والحكم ومحله ، وهو اصل في الفرع ، لكون الحكم المتنازع فيه في النبيذ مبنياً عليه ، وتسمية الوصف الجامع في الفرع اصلا ، اولى من تسمية النص في الخمر والتحريم ومحله اصلا للاختلاف في ذلك ، والاتفاق على كون الوصف في ذلك اصلا .

واذا عرف معنى القياس واركانه ، فلنشرع في بيان ابوابه :

الباب الأول في شرائط القياس

ويشتمل على مقدمة، واقسام .

اما المقدمة ، فاعلم ان القياس ؛ على ماسبق تعريفه ، يستدعى اركانا لا يتم دونها ، وثمرة هي نتيجته .

فأما الاركان ، فهي اربعة :

الفرع: المسمى بصورة محل النزاع وهي الواقعة المتنازع في حكمها نفيا وإثباتا .

والاصل : وهو الواقعة التي يقصد تعدية حكمها لى الفرع .

والحكم : الشرعي الخاص بالاصل .

والعلة الجامعة بين الاصل والفرع .

واما ثمرته : فحكم الفرع فانه اذا تم القياس انتج حكم الفرع، وليس حكم الفرع من اركان القياس ، اذ الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس ؛ فلو كان ركنا منه ، لتوقف على نفسه ، وهو محال .

وعلى هذا ؛ فشروط القياس لاتخرج عن شروط هذه الاركان ، فمنها مايعود الى الاصل ، ومنها مايعود الى الفرع : وما يعود الى الاصل فمنها مايعود الى حكمه، ومنها ما يعود الى علته . فلنرسم في كل واحد منهما قسما (١)

---

١ ــ منهما ــ الصواب منها .

القسم الاول في شرائط حكم الأصل وهي ثمانية

الشرط الاول ــ ان يكون حكما شرعيا ، لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نفيا واثباتا، فاذالم يكن الحكم في الاصل شرعيا بأن كان قضية لغوية أوعقلية فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعياًفلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا، كيف وانه اذاكان قضيه لغوية فقد بينا امتناع جريان القياس فيه ، في اللغات .

الشرط الثاني : ـ ان يكون ثابتا غير منسوخ حتى يمكن بناء الفرع عليه ، والا فبتقدير ان لا يكون ثابتا ، فلا ينتفع به ناظر ولا مناظر ، لانه إنما تعدى الحكم من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع ، وذلك متوقف على اعتبار الشارع له. فاذا لم يكن الحكم المرتب على وصفه ثابتا في الشرع؛ فلا يكون معتبراً.

الشرط الثالث : ـ ان يكون دليل ثبوته شرعيا؛ لان مالا يكون دليله شرعياً لا يكون حكما شرعيا .

الشرط الرابع : ـ ان لا يكون حكم الاصل متفرعاً عن اصل آخر ، وهذا ما ذهب اليه اكثر اصحابنا والكرخي ،خلافا للحنابلة (١) وابي عبد الله البصري ، وذلك لان العلة الجامعة بينه وبين اصله، إما ان تكون هي العلة الجامعة بينه وبين فرعه ؛ او هي غيرها :

فان كان الاول : فالاصل الذي به الشهادة بالاعتبار انما هو الاصل الاخير لا الاصل الاول ، فليقع الرد اليه، والا فهو تطويل من غير فائدة ، وذلك كما لو قال

١ ــ ظاهر الاطلاق في قوله : خلافا للحنابلة جواز بناء القياس على القياس . وليس كذلك ، فان منهم من منع ذلك ؛ ومنهم من اجازه؛ بل منهم من روي عنه قولان في ذلك: المنع ، والجواز ، كالقاضي ابي يعلى وابي الخطاب ـ انظر روضة الناظر لابن قدامة ، والكوكب المنير لابي العباس الفتوحي واللمع لابي اسحاق الشيرازى وانظر خلاف الحنابلة في حكم بناء القياس على القياس في ص ٢٩٤و٢٩٥ من مسودة آل تيمية طبعة المدني

الشافعي مثلا في السفر جل مطعوم ، فجرى فيه الربا ؛ قياسا على التفاح، ثم قاس التفاح في تحريم الربا على البر بواسطة الطعم ايضا .

وان كان الثاني ؛ وهو ان تكون العلة في القياسين مختلفة ، فلا تخلو : اما ان تكون العلة التي عدى بها الحكم من الاصل الممنوع حكمه الى فرعه مؤثرة اي ثابتة بنص او إجماع ؛ اومستنبطة فان كان الاول؛ فقد امكن إثبات الحكم في الفرع الاول بالعلة المؤثرة ، ولم يبق للقياس على الاصل الممنوع حكمه وقياسه على الاصل الاخير حاجة ، بل هو تطويل غير مفيد . وان كان الثاني وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة فسخ النكاح بالجذام عيب يثبت به الفسخ في البيع ؛ فيثبت به الفسخ في النكاح ، قياساً على الرتق والقرن ثم قاس الرتق والقرن عند توجه منعه على الجب والعنة بواسطة فوات غرض لاستمتاع به،فلا يصح القياس فيه، وذلك لان الحكم في الفرع المتنازع فيه أولا إنما ثبت بما يثبت به حكم أصله،فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة أخرى وهي ما استنبطت من الأصل الآخر ،فيمتنع تعدية الحكم بغيرها؛لأن غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ضرورة أن الحكم الثابت معه ثابت بغيره بالاتفاق؛ فلو ثبت الحكم به في الفرع الأول مع عدم اعتباره، كان ذلك اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخلي عن الاعتبار، وذلك ممتنع .

وعلى هذا، فان قلنا بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مع كونه ممتنعا ، كما يأتي تقريره(١) فهو ممتنع ههنا، حيث انا قطعنا بأن العلة المستنبطة من الأصل الممنوع مما لم يلتفت اليها شارع في اثبات الحكم في أصلها للاتفاق على ثبوته بغيرها . والجمع بين العلل انما يكون حيث يمكن الظن باعتبار الشارع لها من اثبات الحكم على وفقها.

هذا كله إن كان حكم الاصل مقولا به من جهة المستدل ،ممنوعا من جهة المعترض .

وأما إن كان مقــولا به من جهة المعترض ممنوعا من جهة المستدل .

وذلك كما لو قال الحنفي في مسألة تعيين النية عندما إذا نوى النفل أتى بما أمر به ؛ فوجب أن يصح ، كما إذا كان عليه فريضة الحج؛ ونوى النفل، فان الحكم

---

١ ــ سيأتي الكلام على ذلك تعليقاً في المسألة الثانية عشرة من مسائل شروط العلة ان شاء الله تعالى .

في الاصل مما لا يقول به الحنفي ، بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه ، لانه اما أن يذكر ذلك في معرض التقرير لمأخذ من هو منتم اليه ، أو في معرض الالزام للخصم :

فان كان الاول : فهو ممتنع لانه انما يعرف كون الوصف الجامع مأخذاً لامامه باثباته للحكم على وفقه ، وبالقياس على الاصل الذي لا يقول به امامه لا يعرف ذلك .

وان كان الثاني: وذلك بأن يقول هذا هو عندك علة الحكم في الاصل المقيس عليه، وهو موجود في محل النزاع ، فيلزمك الاعتراف بحكمه؛ والا فيلزم منه ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير معارض، ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل ، فهو أيضا ممتنع ، لوجهين :

الاول: أن للمعترض أن يقول: الحكم في الاصل لم يكن عندي ثابتا بناء على هذا الوصف ؛ بل بناء على غيره ،ويجب تصديقه فيه ، لكونه عدلا ، والظاهر من حاله الصدق وهو أعرف بمأخذ مذهبه . الثاني: أنه وان كان الحكم في الاصل معللا بالوصف المذكور ، غير أن حاصل الالزام يرجع الى الزام المعترض بالتخطئة في الفرع باثبات خلاف حكمه ؛ ضرورة تصويبه في اعتقاد كون الوصف الجامع علة للحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم؛ إذ ليس تخطئته في الفرع ضرورة تصويبه في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور اولى من تخطئته في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور . وتصويبه في حكم الفرع .

الشرط الخامس ـ أن لا يكون حكم الاصل معدولا به عن سنن القياس ، والمعدول به عن سنن القياس على قسمين :

الاول : مالا يعقل معناه ، وهو على ضربين : إما مستثنى من قاعدة عامة أو مبتدأ به : فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده، فانه مع كونه غير معقول المعنى ، مستثنى من قاعدة الشهادة .

والثاني : كاعداد الركعات ؛ وتقدير نصب الزكوات ومقادير الحدود ،

والكفارات ؛ فانه مع كونه غير معقول المعنى ، غير مستثنى من قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع فيه القياس .

القسم الثاني ما شرع ابتداء ؛ ولا نظير له ، ولا يجرى فيه القياس لعدم النظير وسواء كان معقول المعنى ؛ كرخص السفر والمسح على الخفين لعلة دفع المشقة ، أو هو غير معقول المعنى ؛ كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة ونحوه .

الشرط السادس ـ اذا كان حكم الاصل متفقا عليه ؛ فقد اختلفوا في كيفية الاتفاق فمنهم من قال بأنه يكفي أن يكون ذلك متفقاً عليه بين الفريقين لا غير .

ومنهم من قال : لا يكفي ذلك ، بل لا بد وان يكون متفقا عليه بين الأمة ، وإلا فان كان متفقاً عليه بين الفريقين فقط ؛ فلا يصح القياس عليه ، وسموه قياساً مركباً

وقبل النظر في مأخذ الحجاج ، فلابد من النظر في معنى القياس المركب ، أقسامه

أما القياس المركب فهو أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليـــه ، ولا مجمع عليه من الأمة (١) وهو قسمان .

الاول ، مركب الأصل ، والثاني مركب الوصف .

أما التركيب في الأصل : فهو أن يعين المستدل علة في الأصل المذكور ، ويجمع بها بينه وبين فرعه ، فيعين المعترض فيه علة أخرى ، ويقول الحكم عندي ثابت بهذه العلة ، وذلك كما اذا قال في مسألة الحر بالعبد مثلا ؛ عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب ، فان المكاتب غير منصوص عليه ولا مجمعاً عليه بين الامة ، لاختلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله ، وانما هو متفق عليه بين الشافعي وأبي حنيفة ،

وعند ذلك فللحنفي أن يقول العلة في المكاتب (٢) المتفق عليه المانعة من جريان القصاص فيه عندي إنما هو جهالة (٣) المستحق من السيد او الورثة . فان سلم ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لخلو الفرع عن العلة ، وان ابطل التعليل بها ؛ فأنا أمنع الحكم في الاصل لانه انما ثبت عندي بهذه العلة ، وهي مدرك اثباته ؛ ولا محـذور في نفي الحكم

---

١ ـ ولكنه متفق عليه من الخصمين المستدل والمعترض .

٢ ـــ العلة في المكاتب ـ أي علة الحكم بترك القصاص للمكاتب من قاتله الحر .

٣ ـــ انما هو جهالة ـ الصواب انما هي جهالة ؛ لأن كلا من مرجع الضمير وخبره مؤنث .

لانتفاء مدركه إذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا إجماع، وعلى كلا التقديرين،فالقياس يكون ممتنعاً إما لمنع حكم الاصل ، وإما لعدم علة الاصل في الفرع .

قال بعض الاصوليين: وانما سمي هذاالنوع قياساً مركبا، لاختلاف الخصمين في علة الاصل ، وليس بحق . والا كان كل قياس اختلف في علةاصله ؛ وان كان منصوصا او متفقا عليه بين الامة ، مركباً . وليس كذلك .

والاشبه انه انما سمي بذلك الاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم أن العلة الجامعة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له . والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة. وهي المثبتة له؛ وانه لا طريق الى اثباته سواها ، وأنها غير مستنبطة منه . ولا هي فرع عليه ، ولذلك منع ثبوت الحكم عند إبطالها . وإنما سمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل .(١)

واما مركب الوصف فهو ماوقع الاختلاف فيه في وصف المستدل ، هل له وجود في الاصل او لا؟

وذلك كما لو قال المستدل في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح تعليق ، فلا يصح قبل النكاح ، كما لو قال : زينب التي أتزوجها طالق . فللخصم ان يقول : لانسلم وجود التعليق فى الاصل ، بل هو تنجيز فان ثبت أنه تعليق ؛ فانا امنع الحكم واقول بصحته ، كما في الفرع ، ولا يلزمني من المنع محذور؛ لعدم النص عليه واجماع الأمة. وانما سمي مركب الوصف لانه خلاف في تعيين الوصف الجامع

واذ اتينا على بيان معنى القياس المركب واقسامه .

فنقول : لايخلو اما ان ينظر في ذلك الى الناظر المجتهد، او المناظر: فان كان اولا . فان كان له مدرك في ثبوت حكم الاصل سوى النص والاجماع فالقياس صحيح لانه اذا غلب على ظنه صحة القياس فلا يكابر نفسه فيما اوجبه ظنه ، و ن

١ ـ قارن بين خلاف الحنفية والأئمة الثلاثة هنا فيما ثبت به حكم الأصل، وبيان الآمدي علة تسمية هذا النوع من القياس المركب مركب الأصل، وبين خلاف الحنفية والشافعية فيما ثبت به حكم الاصل في المسألة العشرين من مسائل شروط العلة مع مراعاة أن العلة هنا مستنبطة ، وفي المسألة الآتية منصوصة .

لم يكن له مدرك سوى النص والاجماع فالقياس متعذر لتعذر اثبات حكم الاصل .

وان كان الثاني : فالمختار بعد ابطال ما يعارض به الخصم في القسم الاول من التركيب وتحقيق وجود مايدعيه في الاصل في القسم الثاني منه، انما هو التفصيل وهو ان الخصم اما ان يكون مجتهدا او مقلدا .

فان كان مجتهدا وظهر في نظره ابطال المدرك الذي بنى عليه حكم الاصل ، فله منع حكم الاصل وعند ذلك فالقياس لايكون منتفعا به بالنسبة الى الخصم .

وان كان مقلداً فليس له منع الحكم في الأصل وتخطئة إمامه فيه بناء على عجزه هو عن تمشية الكلام مع المستدل ، وذلك لاحتمال أن لايكون ماعينه المعترض هو المأخذ في نظر امامه ، وبتقدير أن يكون هو المأخذ في نظر إمامه ، فلا يلزم من عجز المقلد عن تقريره عجز إمامه عنه لكونه أكمل حالا منه وأعرف بوجه ماذهب اليه وتقريره .

وقد قيل انه وان كان لا بد من تخطئة امام المعترض ، اما في حكم الاصل أوالفرع ، فليس للخصم تخطئة امامه في حكم الأصل دون الفرع ، وليس بحق ؛ فانه كما انه ليس للخصم تخطئة امامه في حكم الاصل دون الفرع ، فليس للمستدل تخطئة إمام المعترض في الفرع دون الأصل ، ولا أولوية .

فان قيل : بل تخطئته في الفرع أولى لوقوع الخلاف فيه بين امام المستدل وامام المعترض ، بخلاف حكم الأصل ، فيقال كما ان الخلاف واقع في الفرع بين الامامين فالخلاف في الأصل أيضاً واقع بين الائمة ، اذ هو غير مجمع عليه . وليس موافقة امام المستدل في الفرع أولى من موافقة المخالف في الأصل .

الشرط السابع ــ أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالا على اثبات حكم الفرع ، والا فليس جعل احدهما أصلا للآخر أولى من العكس .

الشرط الثامن ــ اختلف الاصوليون في اشتراط قيام الدليل على تعليل حكم الاصل وجواز القياس عليه نفيا واثباتا .

والمختار أنه ان أريد بالدليل الدال على ذلك أن يكون دليلا خاصا بذلك الاصل من كتاب أو سنة أو اجماع ، فهو باطل .

وان اريد به أنه لابد من قيام دليل على ذلك بجهة العموم والشمول، فهو حق. وذلك لانا سنبين ان كل أصل أمكن تعليل حكمه فانه يجب تعليله ؛ وانه يجوز القياس عليه، وذلك لان مدرك كون القياس حجة انما هو اجماع الصحابة على ما يأتي (١)

وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجاري اجتهاداتهم انهم كانو يقيسون الفرع على الاصل عند وجود ما يظن كونه علة لحكم الاصل في الاصل فظن وجوده في الفرع ؛ وان لم يقم دليل خاص على وجوب تعليل حكم ذلك الاصل وجواز القياس عليه ، حتى قال عمر لابي موسى الاشعري (اعرف الاشباه والامثال . ثم قس الامور برأيك) (٢) ولم يفصل .

وكذلك اختلفوا في قوله (أنت على حرام) حتى قاسه بعضهم على الطلاق، وبعضهم على الظهار ، وبعضهم على اليمين . ولم ينقل نص خاص ولا اجماع ، على القياس على تلك الاصول ولا على جواز تعليلها .

---

١ ـ سيأتي في أدله التعبد بالقياس ان العمدة في ثبوت ذلك إجماع الصحابة ؛ فحصره مدرك التعبد بالقياس هنا على الإجماع حصر ادعائى يقصد به بيان ان الاجماع هو المعول عليه في اثباته لانفي المدارك الاخرى التي استدل بها على التعبد بالقياس .

٢ ـ سيأتي الكلام عليه تعليقاً عند الكلام على ادلة التعبد بالقياس ان شاء الله تعالى .

القسم الثاني في شروط علة الاصل

وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم الاصل بالأوصاف الظاهرة الجلية العرية عن الاضطراب . وسواء أكان الوصف معقولا ؛ كالرضى والسخط ، ام محسا كالقتل والسرقة ، ام عرفيا كالحسن والقبح وسواء أكان موجودا في محل الحكم كما ذكر من الامثلة أم ملازما له غير موجود فيه ، كتحريم نكاح الأمة لعلة رق الولد ، لكن اختلفوا في شروط . فلنفرض في كل واحد منها مسألة .

المسألة الأولى

ذهب الاكثرون الى أن شرط علة الاصل (١) أن لايكون محل حكم الاصل ولا جزأ من محله . وذهب آخرون الى جوازه والمختار انما هو التفصيل . وهو امتناع ذلك في المحل دون الجزء؛ وذلك لان الكلام انما هو واقع في علة أصل القياس فلو كانت العلة فيه هي محل حكم الاصل بخصوصه . لكانت العلة قاصرة لاستحالة كون محل حكم الاصل بخصوصه متحققا في الفرع . والا كان الاصل والفرع متحدا . وهو محال .

نعم انما يمكن ذلك فيما اذا لم تكن علة حكم الاصل متعدية . لانه لا بعد في استلزام محل الحكم لحكمة داعية الى ذلك الحكم. كاستلزام الاوصاف العامة لمحل الاصل والفرع .

وأما الجزء . فلا يمتنع التعليل به لاحتمال عمومه للأصل والفرع .

---

١ ــ علة الاصل ـ اي علة حكم الأصل .

المسألة الثانية

اختلفوا في جواز كون العلة في الاصل بمعنى الامارة المجرة ، والمختار انه لابد وان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث أى مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم والا فلو كانت وصفا طرديا لاحكمة فيه . بل امارة مجردة فالتعليل بها في الاصل ممتنع لوجهين .

الاول : انه لا فائدة في الامارة . سوى تعريف الحكم . والحكم في الاصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه .

الثاني : ان علة الاصل مستنبطة من حكم الاصل . ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة لحكم الاصل . لكان متوقفا عليها . ومتفرعا عنها وهو دور ممتنع .

المسألة الثالثة

ذهب الاكثرون الى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط (٢) وجوزه الاقلون . ومنهم من فصل بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة الخفية المضطربة فجوز التعليل بالاولى دون الثانية وهذا هو المختار .

---

١ ـ اختار ان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث لا الامارة وهذا وان كان بالنسبة للمكلف مناسبا فان المعنى الذي ثبت الحكم من اجله يبعث المكلف على العمل بمقتضاه ، لكنه ينبغي ان يعبر عنه في حق الله بالمقصود من شرع الحكم ادبا مع الله

قال في مسودة آل تيمية قد اطلق غير واحد من اصحابنا القاضي وابو الخطاب وابن عقيل والحلواني وغيرهم في غير موضع ان علل الشرع إنما هي امارات وعلامات نصبها الله ادلة على الأحكام فهي تجري مجرى الأسماء ؛ ثم قال وهذا الكلام غير صحيح على الاطلاق ؛ ثم قال : ذكر ابن عقيل وغيره انها وان كانت امارات فانها موجبة لمصالح ودافعه لمفاسد ليست من جنس الامارات الساذجة العاطلة عن الايجاب .

٢ ـ المراد بالضابط هنا الوصف الظاهر المشتمل على الحكمة المقصودة للشارع من شرع الحكم .

اما اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة فلانا اجمعنا على ان الحكم اذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها انه يصح التعليل به وان لم يكن هو المقصود من شرع الحكم . بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية . فاذا كانت الحكمة . وهي المقصود من شرع الحكم . مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت اولى بالتعليل بها .

واما اذا كانت الحكمة خفية مضطربة غير منضبطة فيمتنع التعليل بها لثلاثة اوجه .

الاول انها اذا كانت خفية مضطربة مختلفة باختلاف الصور والأشخاص والازمان والاحوال . فلا يمكن معرفة ماهو مناط الحكم منها والوقوف عليه الا بعسر وحرج، ودأب الشارع فيما هذا شأنه على ما ألفناه منه انما هو رد الناس فيه الى المظان الظاهرة الجلية. دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام ؛ ولهذا فانا نعلم أن الشارع انما قضى بالترخص في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بالسفر الطويل الى مقصد معين . ولم يعلقها بنفس المشقة . لما كانت مما يضطرب ويختلف . ولهذا فانه لم يرخص للحمال المشقوق عليه في الحضر . وان ظن أن مشقته تزيد على مشقة المسافر في كل يوم فرسخ . وان كان في غاية الرفاهية والدعة . لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب .

الثاني : أن الاجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالاوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم ؛ كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر او الجبر ، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل في المحل لحكمة الانتفاع ، وتعليل تحريم شرب الخمر وايجاب الحد به لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه ، ولو كان التعليل بالحكمة الخفية مما يصح لما احتيج الى التعليل بضوابط هذه الحكم والنظر اليها ، لعدم الحاجة اليها ، ولما فيه من زيادة الحرج بالبحث عن الحكمة ، وعن ضابطها مع الاستغناء بأحدهما .

الثالث : ان التعليل بالحكمة المجردة إذا كانت خفية مضطربة ، مما يفضي الى العسر والحرج في حق المكلف بالبحث عنها والاطلاع عليها ؛ والحرج منفي بقوله تعالى « ماجعل عليكم في الدين من حرج » غير انا خالفناه في التعليل بالوصف

الظاهر المنضبط ، لكون المشقة فيه أدنى ؛ فبقينا عاملين بعموم النص فيما عداه .

فان قيل : ماذكرتموه في جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة فهو فرع امكان ذلك ؛ وهو غير مسلم في الحكمة ، فانها راجعة الى الحاجات الى المصالح ودفع المفاسد ؛ والحاجات مما تخفى وتزيد وتنقص فلاتكون ظاهرة ولا منضبطة وان سلمنا امكان ذلك نادرا .

غير انه يلزم من التوسل الى معرفتها فى آحاد الصور لتعيين التعليل بها ، نوع عسر وحرج لا يلزم مثله في التوسل الى معرفة الضوابط الجلية والمظان الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم في الغالب ؛ وذلك مدفوع بقوله تعالى «وماجعل عليكم في الدين من حرج » .

وماذكرتموه في امتناع التعليل بالحكمة الخفية .

أما الوجه الأول ، فالبحث عن الحكمة الخفية ؛ وان كان فيه نوع حرج ومشقة . غير أنه لابد منه عند التعليل بالوصف الظاهر المشتمل عليها ضرورة أنها علة لكون الوصف علة ولولا اشتمال الوصف عليها لما كان علة للحكم واذا لم يكن بد من معرفتها في جعل الوصف علة للحكم وقد جعلت علة للعلة أمكن ان تجعل علة للحكم من غير حاجة الى ضابطها ، وحيث لم نقض بالترخص في حق الحمال في الحضر دفعاً للمشقة عنه . فغايته امتناع تعليل الرخصة بمطلق المشقة بل بالمشقة الخاصة بالسفر . ولا يلزم من ذلك امتناع التعليل بالحكمة مطلقا .

وأما الوجه الثاني : فغاية مافيه جواز التعليل بالضابط المشتمل على الحكمة . وليس فيه مايدل على امتناع التعليل بالحكمة . قولكم : انه لا حاجة اليه . لانسلم ذلك . فان الاطلاع عليه اسهل من الاطلاع على الحكمة .

وأما الوجه الثالث : فهو ان الحرج اللازم عن البحث عن الحكمة الخفية . وان كان شاقا غير انه لا يزيد على البحث عنها عند التعليل بضابطها . بل المشقة في تعرفها . مع تعرف ضابطها . أشق من تعرفها دون ضابطها وقد اجمعنا على مخالفة النص المذكور عند التعليل بالضابط وكانت مخالفته عند التعليل بالحكمة لا غير أقل مشقة وحرجاً . فكان اولى بالمخالفة .

والجواب عن الاعتراض الاول: ان الكلام انما هو مفروض فيما اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطه بنفسها في بعض الصور لا فيما لم يكن .

قولهم « ان الاطلاع عليها والبحث عنها أشق من البحث عن الضابط » ليس كذلك . فانها اذا كات ظاهرة منضبطة . كالوصف . فلا تفاوت .

وعن الاعتراض الاول: على الوجه الثاني (١) ان البحث عن الحكمة عند تجردها عن الضابط لا بد فيه من معرفة كميتها وخصوصيتها حتى نأمن من الاختلاف بين الاصل والفرع فيها، وذلك غير ممكن في الحكمة الخفية المضطربه . ولا يكفي فيه مجرد معرفة احتمالها ، بخلاف ما اذا كانت مضبوطة بضابط فانا نكتفي بمعرفة الضابط ومعرفة أصـــل احتمال الحكمة لا غير . ويدل على ذلك ما ذكرناه من الاستشهاد، وماذكروه عليه، فهو اعتراف بامتناع التعليل بمجرد الحكمة، وهو المطلوب.

وعن الاعتراض على الوجه الثاني أنه لو امكن التعليل بالحكمة لما احتيج الى التعليل بالضابط .

قولهم : ان الوقف عليه أسهل من الوقوف على الحكمة بمجردها .

قلنا : فيلزم من ذلك امتناع التعليل بالحكمة لما فيه من تأخير اثبات الحكم الشرعي الى زمان امكان الاطلاع على الحكمة مع امكان اثباته بالضابط في اقرب زمان ، وذلك ممتنع .

وعن الاعتراض على الوجه الثالث انا لا نسلم التساوي في الحرج والمشقة في البحث عن الحكمة مع ضابطها ، ومع خلوها عن الضابط ؛ وذلك لانا نفتقر في البحث عنها عند خلوها عن الضابط الى معرفة خصوصيتها وكميتها ، حتى نأمن من التفاوت فيها بين الاصل والفرع ، كما سبق ، ولا كذلك في البحث عنها مع ضابطها ، فانا لا نفتقر في البحث عنها الى اكثر من معرفة اصل احتمالها ، ولا يخفى ان الحرج في تعرفها على جهة التفصيل اتم من تعرفها لا بجهة التفصيل .

---

١ ـــ وعن الاعتراض الأول على الوجه الثاني ـ فيـــه تحريف والصواب وعن الاعتراض على الوجه الاول .

المسألة الرابعة

اختلفوا : في جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم : فجوزه قوم .

ومنع منه آخرون ؛ وشرطوا ان تكون العلة للحكم الثبوتي أمرا وجوديا ، وهو المختار .

وبيانه من ثلاثة أوجه :

الاول : ان الحكم بكون الوصف علة صفة وجودية ، لان نقيض العلة (لاعلة) ، و (لاعلة) أمكن أن يكون صفة لبعض الاعدام ، ولو كان المفهوم (من لاعلة) وجوديا ، لكان الوجود صفة للعدم، وهو محال،واذا كان (لاعلة) عدما ، فالمفهوم من نقيضها وجودي .

الوجه الثاني : أنه يصح قول القائل « أي شي وجد حتى حدث هذا الأمر؟ » ولو لم يكن الحدوث متوقفا على وجود شيء ، لما صح هـذا الكلام كما لو قال : اي رجل مات ، حتى حدث لفلان هذا المال ؟ » حيث لم يكن حدوث الما ال لفلان متوقفا على ما قيل .

الثالث : وهو خاص بما إذا كان الحكم ثابتاً بخطاب التكليف، كالوجوب والحظر ونحوه ، وهو أن يقال « قد ثبت أن العلة المستنبطة من الحكم لابد وان تكون بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة ، والباعث ما اشتمل على تحصيل مصلحة أو تكميلها، او دفع مفسدة أو تقليلها، كما يأتي بيانه، فاذا كان الحكم ثابتاً بخطاب التكليف لمثل هذا الغرض، فلابد وأن يكون ضابط ذلك الغرض مقدوراً للمكلف في ايجاده واعدامه ، والا لما كان شرع ذلك الحكم مفيدا لمثل ذلك الغرض ، لعدم إفضائه الى الغرض المطلوب ، والعدم المحض لا انتساب له الى قدرة المكلف لا بايجاد ولا اعدام ، فجعل ضابطاً لغرض الحكم ، ومقصوده لايكون مفضياً الى مقصود شرع للحكم ، فيمتنع التعليل به .

فان قيل : ما ذكرتموه من الوجه الاول معارض بما يدل على ان المفهوم من صفة العلة عدم ، وبيانه من وجهين :

الأول: أنه لو كانت صفة العلة أمرا وجوديا ، لم يخل؛ اما أن تكون واجبة لذاتها ، او ممكنة: الاول محال ، والالما افتقرت الى الموصوف بها ،

والثاني : يوجب افتقارها الى علة مرجحة لها ، والكلام في صفة تلك العلـة كالكلام في الاولى ،وهو تسلسل ممتنع .

الوجه الثاني : انه يصح وصف الامر العدمي بكونه علة للامر العدمي ولهذا يصح أن يقال: انما لم اسلم على فلان، لأني لم اره. وانما لم افعل كذا؛ لعدم الداعي اليه.

واما الوجه الثاني ، فليس فيه دلالة على توقف حدوث ذلك الامر على تجدد وجود أمر آخر ولهذا ، فانه يصح أن يقال أي شيء صنع هذا ، حتى حدث له المال ؟ وان لم يكن حصول المال له موقوفاً على صنع من جهته ، لجواز حدوثه له عن ارث أو وصية .

وان سلمنا دلالته على التوقف على الامر الوجودى ، غير أنه معارض بما يدل على صحة تعليل الامر الوجودى بالامر العدمى .

وبيانه أنه يصح أن يقال ضرب فلان عبده لانه لم يمتثل أمره، وشتم فلان فلاناً لانه لم يسلم عليه ؛ وهو تعليل للأمر الوجودى بالامر العدمى .

وأما الوجه الثالث : فهو وان سلمنا ان العلة لابد وان تكون بمعنى الباعث ؛ وان الباعث عبارة عما ذكرتموه ، ولكن لا نسلم امتناع كون الوصف العدمي باعثاً وذلك لأنا أجمعنا على جواز التعليل بالوصف الوجودي الظاهر المنضبط ، اذا كان يلزم من ترتيب الحكم على وفقه تحصيل مصلحة او دفع مفسدة ظاهرا ، فالعدم المقابل له يكون ايضا ظاهرا منضبطاً ؛ ويكون مشتملا على نقيض ما اشتمل عليه الوصف الوجودي ، وهو لا يخرج عن المصلحة أو المفسدة، لانه ان كان ما اشتمل عليه الوصف الوجودي مصلحة، فعدمه يلزمه عدم تلك المصلحة، وعدم المصلحة مفسدة . وان كان ما اشتمل عليه الوجودي مفسدة فعدمه يلزمه عدم تلك المفسدة وعدم المفسدة مصلحة وهو مقدور للمكلف؛ لأنه اذا كان مقابله، وهو الوصف الوجودي ، مقدوراً ، فلا معنى لكونه مقدور ، الا انه مقدور ، على ايجاده واعدامه ،فاذا العـــدم المقابل للوجود مقدور ، واذا كان مقدورا وهو ظاهر

منضبط مشتمل على مصلحة او مفسدة ، فقد امكن التعليل به كما امكن التعليل بالوصف الوجودي .

والجواب عن الاول : ان ماذكروه من لزوم التسلسل بتقدير كون العلية صفة وجودية لازم بتقدير كونها عدمية ؛ وذلك ؛لان المفهوم من صفة العلية ؛ اذا كان امراً عدمياً ، فاما ان يكون واجباً لنفسه ومفهومه ، اوممكناً :

لاجائز ان يكون واجبا لذاته ، والا لما افتقر في تحقيقه الى نسبته الى ذات العلة وكونه وصفالها ، وان كان ممكناً ، فلا بد له من علة مرجحة . والتسلسل لازم له وعند ذلك ؛ فالجواب يكون متحدا .

وما ذكروه من الاحتجاج ثانيا ، فلا يصح . وذلك ، لان وجود الداعي الى الفعل شرط وجود الفعل وكذلك الرؤية لزيد شرط في السلام عليه، لآ أن ذلك علة له ، وإنما اضيف عدم الاثر اليه بلام التعليل بجهة التجوز لمشابهته للعلة في افتقار الاثر الى كل واحد منها . ولذلك،يقال في صورة تعليق الطلاق والعتق بدخول الدار ، (انما طلقت الزوجة ؛ وعتق العبد لدخول الدار) ويجب حمل ذلك على جهة التجوز جمعا بينه وبين ماذكرناه من الدليل .

قولهم على الوجه الثاني : ليس فيه دلالة على توقف الحدوث على تجدد الوجود .

قلنا : دليله ماذكرناه ، وما ذكروه من الاستشهاد. فانما صح بناءاً على الظاهر من جهة ان الغالب في حدوث المال لبعض الاشخاص ان يكون مستندا الى صنعة لا الى ماذكروه . ونحن انما نتمسك في هذا الوجه بالظاهر، لابالقطع .

وما ذكروه من المعارضة الدالة على تعليل الآمر الوجودي بالامر العدمي غير صحيح . فان المعلل به ليس هو العدم المحض ، فانه غير منتسب الى فعل الشخص فلا يحسن جعله علة للعقاب ، لا عقلا ولا شرعاً ، وانما التعليل بالامتناع عن ذلك وكف النفس عنه ، وهو امر وجودي لا عدمي .

وما ذكروه على الوجه الثالث فحاصله راجع الى التعليل بالاعدام المقدور ؛ وهو امر وجودي لا بالعدم المحض الذي لا قدرة للمكلف عليه . وذلك غير ما وقع فيه النزاع .

واذا عرف امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض مما ذكرناه، فبمثله يعلم ان العدم لا يكون جزءا من العلة المقتضية للأمر الوجودي، ولا داخلا فيها . والوجـه في الاعتراض على ذلك ولانفصال فعلى ماتقدم .

ويخصه اعتراض آخر ،وهو أن انتفاء معارضة المعجزة بمثلها جزء من المعرف، لكونها معجزة . وكذلك الدوران فانه معرف لعلية المدار، وأحد أجزاء الدوران العدم مع العدم .

وجوابه : أنا لا نسلم أن العدم فيا ذكروه من صور الاستشهاد جزء من المعرف بل شرط ، والشرط غير الجزء .

واذا عرف امتناع تعليل الحكم الثبوتي بالعدم المحض ، وامتناع جعله جزءا من العلة لزم امتناع التعليل بالصفات الاضافية (١) وذلك لان المفهوم من الصفة الاضافية : اما ان يكون وجوداً أو عدماً،لا جائز أن يكون وجودا ، لان الصفة الاضافية لابد وان تكون صفة للمضاف ، ويلزم من ذلك قيام الصفة الوجودية بالمعدوم المحض وهو محال .

وبيان لزوم ذلك أن الاضافة الواقعة بين المتناقضين وبين المتقدم والمتأخر قائمة بكل واحد من الامرين وأحد المتقابلين مما ذكرناه لابد وان يكون معدوما . واذا بطل أن يكون المفهوم من الاضافة وجودا ، تعين أن يكون عدما .

---

١ ــ أنظر تعريف الصفة الإضافيه في التعليق ص ١٧٤ ج ٢ .

المسـألة الخامسـة

اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي : فجوزه قوم . ومنع منه آخررن . وشرطوا في العلة أن لا تكون حكما شرعيا .

ونحن نشير الى مأخذ الفريقين، وننبه على مافيه، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار.

فأما من قال بأن الحكم يجوز أن يكون علة للحكم ، فقد احتجوا عليه بأن أحد الحكمين قد يكون دائرا مع الحكم الآخر وجودا وعدما . والدوران دليل كون المدار عليه الدائر (١) وسنبين أن الدوران لايدل على التعليل فيما بعد .

وأما القائلون بامتناع التعليل بالحكم ، فقد احتجوا بان الحكم اذا كان علة لحكم آخر ، فاما ان يكون متقدماً عليه ؛ اومتأخرا عنه ، او مقارنا له .

لاجـائز ان يقال بالاول ، وإلا لزم منه وجود العلة مع تخلف حكمها عنها وهو نقض للعلة .

ولاجائز ان يقال بالثاني . لان المتأخر لايكون علة للمتقدم .

وان كان الثالث : فليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس .

وايضاً: فانه يحتمل ان يكون لحكم الأصل علة، ويحتمل ان يكون . واذا كان معللا ، احتمل ان لا يكون الحكم به هو العلة، واحتمل ان يكون ، وعلى هذا فلا يكون علة على تقديرين ، وانما يكون علة على تقدير واحد ؛ ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد .

وايضاً: فانه لو كان الحكم علة للحكم ، فاما ان يكون علة بمعنى الامارة المعرفة او بمعنى الباعث .

لا جائز ان يقال بالأول لما سبق (٢) ولاجائز ان يقال بالثاني . لان القول بكون الحكم داعيا وباعثاً على الحكم محال خارق للاجماع .

---

١ ــ عليه الدائر ـ الصواب علة للدائر .

٢ ــ لما سبق ، يعني لماتقدم له اول المسألة الثانية من الادلة على انها بمعنى الباعث.

ولقائل أن يقول : أما الحجة الاولى ، فلا نسلم امتناع التقدم .

قولهم : يلزم منه نقض العلة - ليس كذلك ، فان الحكم لم يكن علة لنفسه وذاته ؛ بل انما يصير علة باعتبار الشرع له بقران الحكم الآخر به، وذلك كما في تعليل تحريم شرب الخمر بالشدة المطربة ، فان الشدة المطربة ، وان كانت متقدمة على التحريم ؛ فلا يقال انها علة قبل اعتبارها من الشرع بقران التحريم بها ؛ فلا تكون منتقضة بتخلف التحريم عنها قبل ورود الشرع . وان سلمنا امتناع التقدم فما المانع أن يكون مقارناً ؟

قولهم : ليس جعل أحد المقترنين علة للاخر أولى من العكس ليس كذلك، فان الكلام انما هو مفروض فيما اذا كان أحد الحكمين مناسباً للحكم الآخر من غير عكس ، والا فمع قطع النظر عن جهة البعث في أحد الحكمين فلايكون علة .

وما ذكروه من الترجيح ، فهو لازم عليهم في التعليل بالأوصاف الحقيقية ، وما هو جواب ثم ، فهو الجواب فيما نحن فيه .

وأما الحجة الثانية ؛ فالمختار من قسميها أنه علة بمعنى الباعث .

قولهم : انه ممتنع ، خارق للاجماع ، دعوى مجردة ، لادليل عليها .

وعند هذا فنقول: المختار أنه يجوز أن يكون الحكم علة للحكم، بمعنى الامارة المعرفة ، لكن لا في أصل القياس ، بل في غيره فقد حرمت كذا فانه لا يمتنع أن يقول الشارع : مهما رأيتم أنني حرمت كذا ، فقد حرمت كذا ، ومهما أبحت كذاكما لو قال : مهما زالت الشمس فصلوا ؛ ومهما طلع هلال رمضان فصوموا .

وأما في اصل القياس فقد بينا أنه لايجوز أن تكون العلة فيه بمعنى الامارة المعرفة ، بل بمعنى الباعث ؛ فاذا كان الحكم علة لحكم أصل القياس ، فلا بدوان يكون باعثا عليه .

وعلى هذا ، فحكم الأصل إما أن يكون حكما تكليفيا أو ثابتا بخطاب الوضع والأخبار .

فان كان ثابتا بخطاب التكليف ؛ امتنع أن يكون الحكم الشرعي علة له ، لأنه غير مقدور للمكلف لافي ايجاده، ولا في اعدامه، فلايصلح أن يكون علةله لما ذكرناه في امتناع التعليل بالوصف العدمي، وبماذكرناه أيضايمتنع تعليله بالوصف العرفي والتقديري والوصف الوجودي الذي لاقدرة للمكلف على تحصيله، كالشده المطربة والطعم والنقدية والصغر ونحوه .

وأما ان كان حكم الاصل ثابتا بخطاب الوضع والاخبار؛ فلابد وان يكون الحكم المعلل به باعثا على حكم الاصل اما لدفع مفسدة لزمت من شرع الحكم المعلل به ، واما لتحصيل مصلحة تلزم منه : فان كان الأول ؛ فيمتنع أن يكون الحكم علة لان المفسدة اللازمة من الحكم المعلل به كانت مطلوبة الانتفاء بشرع حكم الاصل ، لما شرع الحكم المعلل به،لما يلزم من شرعهمن وحود مفسدة مطلوبة الانتفاء للشارع . وان كان الثاني ، فلا يمتنع تعليل الحكم بالحكم، فانه لايمتنع أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها أحدهما،فقد ينحل من هذه الجملة أن اطلاق القول بامتناع التعليل بالحكم الشرعي وجوازه ممتنع ، بل لا بد من النظر الى ما ذكرناه ، لما ذكرناه من التفصيل .

المسألة السادسة

اشترط قوم أن تكون العلة ذات وصف واحد ؛ لاتركيب فيه ، كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ونحوه ، ومنع من ذلك الأكثرون ، وهو المختار .

وذلك كتعليل وجوب القصاص بالمحدد بالقتل العمد العدوان .

ودليله أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة مما يقوم الدليل على ظن التعليل بها اما بمناسبة او شبه ، او سبر وتقسم ، او غير ذلك من طرق الاستنباط والتخريج مع اقتران الحكم بها حسب دلالته على علية الوصف الواحد ، فكانت علة .

فان قيل : ما ذكرتموه ، وان دل على جواز التعليل بعلة ذات أوصاف ، غير أنه معارض بما يدل على امتناعه .

وبيانه من اربعة أوجه :

المعارضة الأولى : أن مجموع الأوصاف اذا كان علة للحكم؛ فالعلية صفة زائدة على مجموع تلك الأوصاف . ودليله مران :

الأول: انا نعقل الهيئة الاجتماعية من الاوصاف ، ونجهل كونها علة والمعلوم غير المجهول .

الثاني: انه يحسن ان يقال . الهيئة الاجتماعية من الاوصاف لة ؛ فنصفها بها، والصفة يجب ان تكون غير الموصوف ، وعند ذلك فاما ان تكون صفة العلية بتمامها قائمة بكل واحد من الاوصاف ؛ اوبواحد منها، او انها مع اتحادها قائمة بالمجموع ؛ كل بعض منها قائم بوصف :

لا جائز ان يقال بالاول ، والا كان كل وصف علة مستقلة ، لان العلة مجموع الأوصاف وهو خلاف الفرض ، كيف وان ذلك محال كما يأتي .

وان قيل بالثاني : فالعلة ذلك الوصف الذي قامت به صفة العلية لا مجموع الاوصاف ، وهو ايضا خلاف الفرض .

ولاجائز ان يقال بالثالث ، لان صفة العلية متحدة ؛ فيلزم من ذلك تعدد المتحد لقيامه بالمتعدد او اتحاد المتعدد ، وهو محال .

المعارضة الثانية: انه لو كانت العلة صفة لأوصاف متعددة ، فهي متوقفة على كل واحد من تلك الأوصاف ، ويلزم من ذلك ان يكون عدم كل وصف منها علة مستقلة لعدم صفة العلية ضرورة انتفائها عند عدمه . وذلك محال لوجهين .

الأول : انه اذا انتفت جميع الا وصاف . فاما ان يكون عدم كل وصف علة مستقلة لعدم العلية او البعض دون البعض، وانه لا واحد منها مستقل بل المستقل الجميع

لاجائز ان يقال بالاول ، لان معنى استقلال عدم كل واحد من الاوصاف بعدم العلية ، لا معنى له سوى انه المفيد لذلك دون غيره ؛ ويلزم من ذلك امتناع استقلال كل واحد منها .

ولا جائز ان يقال بالثاني لانه لا اولوية لاختصاص البعض بذلك دون البعض.

ولا جائز ان يقال بالثالث لما فيه من اخراج كل واحد من تلك الأوصاف عن الأستقلال بالعلية ؛ وقد قيل إنه مستقل .

الوجه الثاني : انه اذا كان عدم كل وصف منها يستقل عند انفراده بعدم العلية، فبتقدير انتفاء العلية عند انتفاء بعض الاوصاف ، يلزم منه انه اذا انتفى بعد ذلك وصف آخر من تلك الأوصاف ان لايكون موجباً لعدم العلية لكونها معدومة ويلزم من ذلك نقض العلة العقلية . وهو محال .

المعارضة الثالثة انه لايخلو: اما ان يكون كل واحد من تلك الاوصاف مناسباً للحكم ، او لاواحد منها مناسب له . أو المناسب البعض دون البعض .

فان كان الاول : فيلزم من مناسبة كل واحد للحكم مع اقتران الحكم به ان يكون مستقلا بالتعليل . وعند ذلك ؛ فالحكم اما ان يضاف الى كل واحد على سبيل الاستقلال . او الى البعض دون البعض ، او إلى الجملة ؛ والكل محال لما تقدم في المعارضة السابقة .

وان كان الثاني فضم مالا يصلح للتعليل الى ما يصلح له لايكون مفيداً للتعليل

وان كان الثالث : فذلك هو العلة المستقلة لمناسبته وقران الحكم به، ولامدخل لغيره في التعليل .

المعارضة الرابعة : ان كل واحد من الاوصاف اذا لم يكن علة عند انفراده ، فعند انضمامه ؛ ان تجددت صفة العلية له ، فلا بد من تجدد امر يقتضي العلية . وذلك الامر المتجدد لا بد له من علة متجددة توجبه : والكلام في ذلك المتجدد كالكلام في الاول ، وهو تسلسل ممتنع .

الجواب عن المعارضة الأولى من ثلاثة اوجه .

الأول : انه لا معنى لكون مجموع الاوصاف علة سوى ان الشارع قضى بالحكم رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة . وليس ذلك صفة لهـا ؛ فلا يلزم ماذكروه، إلا أن هذا يناقض ماذكر من الوجه الاول في امتناع التعليل بالعدم الثاني

الثاني : انه ان كانت العلية صفة للاوصاف غير انـه يمتنع ان تكـون صفة وجودية وبيانه من وجهين .

الاول : انها لو كانت صفة وجودية ، لكانت عرضا والصفات المعلل بها اعراض ، والعرض لا يقوم بالعرض كما بيناه في (أبكار الافكار) وغيره .

الثاني : انها صفة اضافية وقد بينا فيما تقدم ان المفهوم من الصفة الاضافية غير وجودي ؛ وماذكروه من المحال، انما يلزم بتقدير كونها صفة وجودية، وليس كذلك.

غير ان هذين الجوابين يتناقضان ما ذكر من الوجه الاول في امتناع التعليل بالعدم.

الثالث : ان ماذكروه منتقض بكون القول المخصوص خبراً او استخباراً او وعداً أو وعيد اوغير ذلك ، مع تعدد الفاظه وحروفه ، فان كان ماذكروه من الاقسام بعينه متحقق فيه . ومع ذلك ، لم يمتنع وصفه بما وصف به، فما هو الجواب ههنا يكون جوابا في محل النزاع .

وعن الثانية: انها مبنية على كون عدم الأوصاف علة لعدم العلية. وليس كذلك، لوجهين .

الاول : ان العدم لايصلح ان يكون علة لما تقدم .

الثاني : ان وجود كل واحد من الاوصاف شرط في تحقق العلية، فانتفاء العلية عند انتفاء بعض الأوصاف او كلها انما هو لانتفاء الشرط لا لعلة علم العلية .

وعن الثالثة : انه وان لم يكن كل واحد من الأوصاف مناسباً للحكم مناسبة استقلال فلا يمتنع ان تكون مناسبة الاستقلال ناشئة او ملازمة للهيئة الاجتماعية من الاوصاف ، كما في القتل العمد العدوان بالنسبة الى وجوب القصاص ونحوه .

وعن الرابعة : ان المتجدد والمستلزم للعلية انما هو الانضمام الحادث بالفاعل المختار ، فلا تسلسل، ثم يلزم على ماذكروه تجدد الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة ، فانها غير متحققة في كل واحد واحد من الأوصاف مع لزوم ماذكروه، فما هو الجواب عن تجدد الهيئة الاجتماعية يكون جواباً عن تجدد صفة العلية .

المسألة السابعة

اتفق الكل على ان تعدية العلة شرط في صحة القياس، وعلى صحة العلة القاصرة كانت منصوصة أو مجمعاً عليها .

وانما اختلفوا في صحة العلة القاصرة إذا لم تكن منصوصة ولا مجمعاً عليها .

وذلك: كتعليل أصحاب الشافعي حرمة الربا في النقدين بجوهرية الثمينة .

فذهب الشافعي وأصحابه، وأحمد بن حنبل ، والقاضي أبو بكر، والقاضي عبد الجبار، وأبو الحسين البصري، واكثر الفقهاء، والمتكلمين؛ الى صحتها .

وذهب أبو حنيفة وأصحابه، وأبوعبدالله البصري، والكرخي، الى إبطالها .

والمختار صحتها ، وقد احتج القائلون بذلك بمسالك .

المسلك الأول : أنهم قالو : تعدية العلة الى الفرع موقوف على صحتها في نفسها فلو كانت صحتها متوقفة على تعديتها كان دوراً ممتنعاً .

ولقائل أن يقول ان اردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة ثبوت الحكم بها في الفرع ، فهو مسلم، وان اردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة وجودها في الفرع لا غير ، فهو غير مسلم .

وعلى هذا: فنحن لا نقول بأن التعدية بالاعتبار الأول شرط في صحة العلة ليكون دوراً ؛ وانما نقول بأن شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثاني ، وهو غير مفض الى الدور ؛ فان صحة العلة وان كانت مشروطة بوجودها في غـير محل النص؛ فوجودها غـير متوقف على صحتها في نفسها ، فـلا دور، وان سلمنا توقف التعدية على الصحة وتوقف الصحة على التعدية ، فانما يلزم الدور ان لو كان ذلك التوقف مشروطاً بتقدم كل واحد من الامرين على الآخر ،وأما اذا كان ذلك بجهة المعية كما في توقف وجود كل واحد من المضافين على الآخر فلا دور .

المسلك الثاني : انهم قالوا اذا دار الحكم مع الوصف القاصر وجوداً وعدماً دل على كونه علة كالمتعدي ؛ وهو غير صحيح لما سنبينه من ابطال التمسك بالدوران

المسلك الثالث : انهم قالوا اذاجاز أن تكون علة عند دلالة النص عليها جاز ان تكون علة بالاستنباط ، وهو غير صحيح أيضا. وذلك لان عليتها عند دلالة النص عليهامستفادة من النص،ودلالةالنص عليها غير متحققة حالة استنباطها، فلا يلزم أن تكون علة .

فان قيل : اذا دل النص على عليةالوصف القاصر؛ وجب الحكم بعلية المستنبط لمابينهما من الاشتراك في الحكمة؛ قلنا : هذا قياس في الاسباب، وسيأتي ابطاله .

والمعتمد في ذلك أن يقال : اذا كان الوصف القاصر مناسباً للحكم،والحكم ثابت على وفقه، غلب على الظن كونه علة للحكم بمعنى كونه باعثا عليه، ولامعنى لصحة العلة سوى ذلك .

فان قيل: القضاء بصحة العلة يستدعي فائدة، فان مالافائدةفيهلا يمكن القضاء بصحته ، وفائدة العلة انما هي في اثبات الحكم بها؛ والعلة القاصرة غير مثبتة للحكم في الاصل لكونه ثابتا بالنص أو الاجماع ، ولانها مستنبطة منه فتكون فرعاً عليه فلو كانت مثبتة له ؛ لكان فرعا عليها ، وهو دور؛ ولا هي مثبتة للحكم في الفرع لعدم تعديتها ، فقد تعرت عن الفائدة بالكلية ، فلا تكون صحيحة .

قلنا : وإن سلمنا امتناع إثبات الحكم بالعلة القاصرة ، وان اثبات الحكم بها فائدةلها ، ولكن لا نسلم انحصار فائدتها في ذلك؛ بل لها ثلاث فوائد أخر .

الاولى : معرفة كونها باعثة على الحكم بما اشتملت عليه من المناسبة أو الشبه واذا كانت باعثة على الحكم ؛ كان الحكم معقول المعنى،وكان أدعى الى الانقياد وأسرع في القبول له مما لم يظهر فيهالباعث، وكان تعبدا ، واذا كان كذلك ، كان افضى الى تحصيل مقصود الشرع من شرع الحكم ، فكان التعليل بها مفيداً .

الثانية : أن العلة اذا كانت قاصرة ، فبتقدير ظهور وصف آخر متعد في محلها يمتنع تعدية الحكم به دون ترجيحه على العلة القاصرة ، وذلك من أجل الفوائد .

الثالثة أنه اذا كانت القاصرة علة؛ وعرفناها،فقد امتنع بسببها تعدية الحكم الى الفرع ، وذلك أيضا من أتم الفوائد .

فان قيل : وان كان ما ذكرتموه من جملة الفوائد ، وأن ذلك مما يغلب على الظن الصحة ، غير أن العمل بالظن على خلاف قوله تعالى « وان الظن لا يغني من الحق شيئا » وحيث خالفناه في العلة المتعدية لاشتمالها على ماذكرتموه من الفوائد وزيادة فائدة التعدية ، فلا يلزم منه المخالفة فيها (١) دون ذلك .

قلنا : يجب حمل الآية على ما المطلوب فيه القطع ؛ جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل .

سلمنا : انه لا فائدة في العلة القاصرة . ولكن لا يلزم من ذلك امتناع القضاء بصحتها بدليل ما لو كانت منصوصة .

المسألة الثامنة

اختلفوا في جواز تخصيص العلة المستنبطة :

فجوزه أكثر أصحاب ابي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل .

ومنع من ذلك اكثر أصحاب الشافعي ، وقد قيل انه منقول عن الشافعي .

---

١ ــ فيها ــ فيه تحريف والصواب فيما ــ بالميم .

٢ ــ ذكر في روضة الناظر أن أبا حفص البرمكي حكى وجهين في اشتراط الاطراد لصحة العلة، الاول أن الاطراد ــ وهو ان يوجد الحكم كلما وجدت العله ـ شرط صحتها، فمتى تخلف الحكم عنها استدللنا على انها ليست بعلة ان كانت مستنبطة ؛ وعلى أنها بعض العلة ان كانت منصوصا عليها ، ونصره القاضي أبو يعلى وبه قال بعض الشافعية ــ ويسمى تخلف الحكم عن العلة نقضا .

الثاني : أن الاطراد ليس بشرط في صحتها فتبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعموم إذا خص واختاره ابو الخطاب . الخ .

وفي المنهاج للبيضاوي خمسة اقوال في المسألة ـ الجواز مطلقا ؛ المنع مطلقا ، الجواز في المنصوصة دون المستنبطة ــ الجواز في المستنبطة بمانع أو فوات شرط ، الجواز في المستنبطة ولو بلا مانع اوفوات شرط دون المنصوصة فارجع إلى الكتابين . تجد ذلك مع الأمثلة .

ثم القائلون بجواز تخصيصها اتفقوا على جواز تخصيص العلة المنصوصة .

واختلفوا : في جواز تخصيص المستنبطة اذا لم يوجد في محل التخلف مانع ولا فوات شرط ، فمنع منه الاكثرون ، وجوزه الاقلون .

والقائلون بالمنع في تخصيص العلة المستنبطة ، اختلفو في جواز تخصيص العلة المنصوصة .

والمختار انما هو التفصيل ، وهو ان يقال : العلة الشرعية لا تخلو .

اما ان تكون قطعية أوظنية .

فان كانت قطعية ، فتخلف الحكم عنها لا يخلو .

اما ان يكون لا بدليل أو بدليل . لا جائز أن يقال بالأول ، لانه محـال ، وان كان الثاني : فالدليل إما ظني أو قطعي ، والظنى لا يعارض القطعي ، وتعارض قاطعين أيضا محال ، الا أن يكون أحدهما ناسخا للآخر .

وان كانت ظنية ، فتخلف الحكم عنها إما في معرض الاستثناء أولا في معرض الاستثناء

فان كان الاول : كتخلف ايجاب المثل في لبن المصراة عن العلة الموجبة له ، وهي تماثل الأجزاء ، بالعدول الى ايجاب صاع من التمر .

وتخلف وجوب الغرامة عمن صدرت عنه الجناية في باب ضرب الدية على العاقلة .

وتخلف حكم الربا مع وجود الطعم في العرايا ونحوه ، فذلك مما لا يدل على بطلان العلة ، بل تبقى حجة فيما رواء صـورة الاستثناء ، وسواء كانت العلة المخصوصة منصوصة أو مستنبطة . وذلك لان الدليل من النص او الاستنباط قد دل على كونها علة ، وتخلف الحكم عنها حيث ورد بطريق الاستثناء عن قاعدة القياس كان مقررا لصحة العلة لا ملغيا لها .

وأما ان كان تخلف الحكم عنها لا بطريق الاستثناء فلا يخلو .

اما ان تكون العلة منصوصة او مستنبطة : فان كانت منصوصة فلا يخلو .

اما ان يمكن حمل النص على ان الوصف المنصوص عليه بعض العلة وذلك

كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين مأخوذا (١) من قوله عليه السلام « الوضوء مما خرج » (٢) فانه اذا تخلف عنه الوضوء في الحجامة أمكن أخذ قيد الخارج من السبيلين في العلة ، وتأويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس الى الخارج من المخرج المعتاد ، او حمله على تعليل حكم آخر غير الحكم المصرح به في النص ، وذلك قول (٣) تعالى « يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين » ، عللا بقوله تعالى (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله). فان الحكم المعلل المصرح به انما هـــو خراب البيت ، وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته ، فأمكن حمل الخراب على استحقاق الخراب ، وجد الخراب أو لم يوجد . أو انه لا يمكن ذلك ، فان امكن تأويل النص بالحمل على معنى خاص او حكم آخر خاص وجب التأويل لما فيه من الجمع بين دليل التعليل بتأويله ، ودليل إبطال العلة المذكورة . وان لم يمكن تأويله بغير الوصف المذكور والحكم المرتب عليه ، فغايته امتناع اثبات حكم العلية لما عارضها من النص النافي لحكمها ، والعلة المنصوصة في معنى النص وتخلف حكم النص عنه في صوره (٤) لما عارضه لا يوجب ابطال العمل به في غير صورة المعارضة ، فكذلك العلة المنصوصة .

واما ان كانت العلة مستنبطة ، فتخلف الحكم عنها ، اما ان يكون لمانع أو فوات شرط او لا يكون .

فان كان الأول: وذلك كما في تعليل إيجاب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان ، وتخلف الحكم عنه في الأب والسيد بمانع الابوة والسيادة . فلا يكون

١ ـــ كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين مأخوذا ـ الخ ؛ فيه سقط وتقدير الكلام: كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين بالخارج النجس مأخوذا ـ وبالخارج الاول متعلق بانتقاض ، والثاني متعلق بتعليل . وسيأتي للمؤلف مثل هذا في المسألة التاسعة عشرة من مسائل شروط العلة .

٢ ـــ رواه الدار قطني والبيهقي من حديث ابن عباس بلفظ « الوضوء مما يخرج وليس مما يدخل » وفي اسناده الفضل بن المختار وشعبة مولى ابن عباس وكلاهما ضعيف ـ انظر تلخيص الحبير . ٣ ـــ وذلك قوله تعالى ـ الصواب وذلك كقوله .

٤ ـــ في صوره ـــ الصواب في صورة .

ذلك مبطلا للعلية فيما وراء صورة المخالفة لان دليل الاستنباط قد دل على العلية بالمناسبة والاعتبار وقد امكن احالة نفي الحكم على ماظهرمن المانع لاعلى الغاء العلة فيجب الحمل عليه جمعا بين الدليل الدال على العلة والدليل الدال على مانعية الوصف النافي للحكم . فان الجمع بين الادلة اولى من ابطالها .

ولا يخفى: ان القول بابطال العلة بتخلف الحكم عنها ممايلزم منه ابطال الدليل الدال على العلة، والدليل الدال على مانعية المانع . فكان القول باحالة نفي الحكم على المانع اولى .

فان قيل : لا نسلم ان المناسبة وقران الحكم بها فقط دليل العلية . بل مع الاطراد ، وان سلمنا ذلك . لكن لا نسلم امكان تعليل انتفاء الحكم بالمانع لوجهين.

الاول: ان تعليل انتفاء الحكم بالمانع او فوات الشرط في صورة التخلف يتوقف على وجود المقتضى للحكم فيها فانه لو لم يكن المقتضى للحكم موجودا فيها . لكان الحكم منتفياً لانتفاء المقتضي لا للمانع ولالفوات الشرط . والقول بكون الوصف المذكور علة يتوقف في صورة التخلف على وجود المانع او فوات الشرط . فانا إذا لم نتبين وجود المانع ولا فوات الشرط . فالحكم يجب ان يكون منتفيا لانتفاء ما يقتضيه وعند ذلك نتبين ان الوصف المذكور ليس بعلة . واذا توقف كل واحد من المقتضى والمانع على الآخر كان دوراً ممتنعاً وهذا الامتناع إنما لزم من التعليل بالمانع اوفوات الشرط في صورة التخلف فكان ممتنعا

الوجه الثاني : ان انتفاء الحكم في صورة التخلف كان متحققاً قبل وجود المانع . وفي تعليله بالمانع تعليل المتقدم بالمتأخر وهو محال . وسواء كان المانع بمعنى الامارة او الباعث .

قلنا جواب الأول : انا اذا راينا الوصف مناسباً والحكم مقترنا به . غلب على الظن تأول النظر (١) اليه انه علة مع قطع النظر عن البحث في جمع مجاري العلة . هل الحكم مقارن لها اولا .

---

١ ــ تاول ــ الصواب بأول .

وأما الاطراد فحاصله يرجع الى السلامة عن النقض المعارض الدليل العلية وعدم المعارض غير داخل في دليل العلية ؛ وعن الدور من ثلاثة اوجه :

الاول : لانسلم ان تعليل انتفاء الحكم بالمانع يستدعى وجود المقتضى .

ودليله: انه يصح انتفاؤه بالمانع مع وجود المقتضي ومع كون المقتضى معارضا للمانع . فلأن يصح تعليل النفي به مع عدم المقتضى كان اولى (١) .

الثاني : وان سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضى . ولكن لا نسلم توقف وجود المقتضى على وجود المانع ؛ فان كون المقتضى مقتضيا انما يعرف بدليله من المناسب والاعتبار . او غير ذلك من الطرق . وذلك متحقق فيما نحن فيه . فيجب القضاء بكونه مقتضيا . والمانع انما هو من قبيل المعارض. فان وجد انتفى الحكم المقتضى مع بقاء المقتضى بحاله مقتضيا . وان لم يوجد . عمل المقتضى عمله .

الثالث : سلمنا توقف كل واحد منهما على الآخر ،لكن توقف معية أو توقف تقدم : الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وعلى هذا فلا دور

وعن قولهم : فيه تعليل المتقدم بالمتأخر أن المعلل نفيه بالمانع انما هو انتفاء الحكم الذي صار بسبب وجود المقتضي بعرضية الثبوت عرضية لازمة لا مطلق حكم ، وذلك مما لا يسلم تقدمه علي المانع المفروض

وأما ان لم يظهر في صورة التخلف مانع ولا فوات شرط ؛ فالحق بطلان العلة ، وذلك لأن العلة المستنبطة انما عرف كونها علة باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم علي وفقها ، ذلك ان دل علي اعتبارها . فتخلف الحكم عنها مع ظهور مايكون مستنداً لنفيه يدل علي الغائها ؛ وليس احد الدليلين اولى من الآخر ؛ فيتقاومان، ويبقى الوصف علي ماكان قبل الاعتبار ، ولم يكن قبل ذلك علة ، فكذلك بعده

فان قيل : مناسبة الوصف وقران الحكم به دليل ظاهر علي كونه علة ،وكذلك سائر طرق الاستنباط ، وهذا الدليل قائم ؛ وان وجد النقض ، وتخلف الحكم

---

١ ـــ كان أولى ـ المناسب حذف كان وقد استعمل المؤلف هذا الأسلوب اكثر من مرة

عن الوصف،غايته انه يوجب الشك في فساد العلة ، وتقاوم احتمال انتفاء الحكم لانتفاء العلة ، أو وجود المعارض على السواء ، وإذا كان دليل العـــلة ظاهراً ، ودليل الفساد مشكوكا فيه ، فالمشكوك فيه لا يقع في مقابلة الظاهر ، ودليل وقوع الشك في فساد العلة في صورة النقض وتقاوم الاحتمال فيها ؛ أنه يحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض ، من وجود مانع أو فوات شرط ، ويحتمل أنه لفساد العلة وهما متقاومان . وبيان التقاوم أن احتمال الانتفاء لانتفاء العلة ، وان كان على وفق الأصل بالنسبة الى احتمال انتفائه للمعارض ؛ دفعاً لمحـــذور المعارضة ، غير أنه على خلاف الأصل بالنظر الى إبطال العلة مع قيام الدليل الدال على كون الوصف علة ؛ واحتمال انتفاء الحكم للمعارض وان كان على خلاف الأصل لما فيه من نفي الحكم مع قيام دليله ، غير أنه على وفق الأصل من جهة موافقة الدليل الدال على كون الوصف علة ، فاذاً احتمال انتفاء الحكم لا نتفاء العلة موافق للاصل من وجه ، ومخالف له من وجه ، فيتقاوم الاحتمالان على السواء وذلك مما يوجب الشك في فساد العلة والشك لا يعارض الظاهر بوجه .

قلنا : اذا اعترف بالشك في دليل فساد العلة ، فيلزم منه الشك في فساد العلة ؛ ويلزم من الشك في فساد العلة انتفـــاء الظن بكونها عـــلة ؛ لأن الصحة والفساد متقابلان ؛ فمها وقع الشك في أحد المتقابلين ، وقع الشك في الآخر ، وان كان أحدهما ظاهراً ، والآخر بعيداً ، فالقول بوقوع الشك في أحدا المتقابلين مع ظهور الآخر ممتنع ؛ كما يمتنع الشك في الغيم مع ظن الصحو ؛ والشك في موت زيد مع ظن حياته. وهذا بخلاف ما اذا شككنا في الطهارة ؛ وحكمنا بالنجاسة نظرا إلى النجاسة السابقة ، فان الشك في هذه الصورة لا يجامع النظر الى الأصل ، بل عند النظر الى الأصل يترجح أحد احتمالي الشك على الآخر ؛ فلا يبقى الشك متحققاً ، حتى إنه لو وقع الشك في النجاسة أو الطهارة مع النظر الى الأصل ؛ لبقي الشك معمولا به . وهـــذا ، بخلاف ما نحن فيه فان الشك انما وقع في فساد العلة في صورة النقض مع النظر الى دليل العلة ، ولولا النظر الى دليل العلة ، لكان الظاهر انتفاء الحكم لا انتفاء العلة ومهما كان كذلك ؛ فلا يمكن القضاء بظهور العلة ، مع أن تقاوم الاحتمال انما كان بالنظر الى دليل العلة .

كيف : وانه قد يمكن أن يقال : انتفاء الحكم مع وجود الوصف دليل ظاهر على انه ليس بعلة؛ وثبوت الحكم على وفقه مع مناسبته مما يوجب الشك في صحة التعليل به في محل الاعتبار والمشكوك فيه لا يعارض الظاهر ، وبيان وقوع الشك في صحة التعليل في الأصل المستروح اليه أنه وان كان ثبوت الحكم به على وفق الاصل. غير انه على خلاف الاصل بالنظر الى دليل الفساد. وثبوت الحكم لغيره، وإن كان على خلاف الأصل مع عدم الظفر به إلا أنه على وفق الأصل بالنظر الى دليل الفساد، ويلزم من ذلك تقاوم الاحتمالات في صحة العلة . وان كان الظاهر قد دل على فسادها ، فلا يترك بالمشكوك فيه .

فان قيل : ما ذكرتموه من دلائل عدم الانتقاض في الصور المذكورة معارض من ثمانية أوجه : (١)

الأول : وهو اختيار أبي الحسين البصري، ان تخصيص العلة مما يمنع من كونها أمارة على الحكم في شيء من الفروع ؛ سواء ظن بها أنها جهة للمصلحة أو لم يظن بها ذلك .

وبيان ذلك : أنا إذا علمنا أن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ، ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون ، لم يخل اما ان يعلم ذلك بعلة أخرى تقتضي إباحته او بنص فان علمنا إباحته بعلة اخرى يقايس بها الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض مثلا ، فانا عند ذلك لا نعلم تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلا الا بكونه موزونا غير ابيض ، فانا لو شككنا في كونه أبيض لم نعلم قبح بيعه متفاضلا ، كما لو شككنا في كونه موزوناً، فبان انا لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط؛ فبطل ان يكون الموزون

---

(١) ــ هذه معارضات ممن يقول بمنع تخصيص العلة مطلقا لادلة من يقولون بجواز تخصيصها في الصور الآتية ــ العلة القطعية مطلقا؛ والظنية في معرض الاستثناء ؛ والمنصوصة الظنية في غــير الاستثناء والمستنبطة اذا كان لها معارض من مانع او فقد شرط .

مع كونه غير أبيض وعلى هذا، يكون الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص نص ، وسواء علمت علة الاباحة ، او لم تعلم .

الثاني : قال بعض اصحابنا : اقتضاء العلة للحكم ، اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض ؛ اولا يعتبر . فان اعتبر لم تكن العلة علة الاعند انتفاء المعارض، وذلك يقتضي ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس هو تمام العلة ؛ بل بعضها . وان لم يعتبر ، فسواء حصل المعارض أو لم يحصل يكون الحكم حاصلا ، وذلك يقدح في كون المعارض معارضا .

الثالث : انه لابد وان يكون بين كون المقتضى مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون المانع مانعاً حقيقيا بالفعل منافاة بالذات؛ وشرط طريان احد المتنافين بالذات انتفاء الاول وليس انتفاء الاول لطريان اللاحق، والا لزم الدور، وحيث كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن كونه مقتضيا بالفعل لم يجز ان يكون خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل لاجل تحقق، والا لزم الدور، فاذاً المقتضى انما خرج عن كونه مقتضيا لا بالمانع، بل بذاته، وقد انعقد الاجماع على أن مايكون كذلك لا يصلح للعلية .

الرابع : ان الوصف وإن وجد مع الحكم في الاصل فقد وجد مع الحكم في صورة النقض مع عدم الحكم . ووجوده مع الحكم لا يقتضي القطع بكونه علة لذلك الحكم ووجوده مع عدم الحكم في صورة النقض يقتضي القطع بأنه ليس بعلة لذلك الحكم في تلك الصورة . والوصف الحاصل في الفرع كما انه مثل الوصف الحاصل في الاصل ، فهو مثل الوصف الحاصل في صورة النقض ؛ وليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر ، فلم يجز الحكم عليه بكونه علة .

الخامس: قالوا : لا طريق الى صحة العلة الشرعية سوى جريانها مع معلولها، فاذا لم تجر معه ، لم يكن الى صحتها طريق .

السادس : قالوا : العلة الشرعية اذا دل الدليل على تعلق الحكم بها ، امتنع تخصيصها ، كالعلة العقلية .

السابع: قالوا : العلة في القياس طريق الى اثبات الحكم في الفرع ، فاذا وجدت العلة في فرعين ؛ امتنع ان تكون طريقا الى العلم بحكم احدهما دون الآخر ، كما في الادراكات والأدلة العقلية .

الثامن: قالوا : لو جاز وجود العلة الشرعية في فروع يثبت الحكم معها في البعض دون البعض لم يكن البعض بالاثبات أولى من البعض الآخر .

وما ذكرتموه من دليل الانتقاض في الصورة الاخيرة معارض من أربعة اوجه(١)

الاول : اجماع الصحابة على ذلك ، ودليله ماروى عن ابن مسعود أنه كان يقول (هذا حكم معدول به عن سنن القياس (٢) واشتهر ذلك فيما بين الصحابة من غير نكير فصار اجماعا .

الثاني : ان العلة الشرعية أمارة على الحكم في الفرع ، ووجودها في موضع من غير حكم لايخرجها عن كونها امارة ، فإذ ليس من شرط كون الامارة امارة على شيء أن يكون ذلك الشيء ملازماً لها دائما بدليل وجود جميع الامارات الشرعية على اثبات الاحكام . وان لم تكن الاحكام ملازمة لها قبل ورود الشرع وبدليل الغيم الرطب . فانه امارة على وجود المطر وان لم يكن المطر ملازماً له ، ولذلك . فان وقوف مركوب القاضي على باب الملك أمارة على كونه في دار الملك ولا يخرج ذلك عن كونه أمارة لوجوده(٣) في بعض الاوقات والقاضي غير موجود

---

١ ــ الصورة الاخيرة هي ما اذا كانت العلة مستنبطة وتخلف الحكم عنها على غير طريق الاستثناء، وبدون معارض لها من وجود مانع أو فقد شرط، وقد اختار الآمدي بطلان العلة بتخلف حكمها عنها في هذه الصورة، واستدل على ذلك بما تقدم، فعارضه من يقول بجواز تخصيص العلة مطلقا بأربعة أوجه ذكرها الآمدي وأجاب عنها .

٢ ــ هذا حكم معدول به عن سنن القياس . لم أجد هذه الكلمة عن ابن مسعود ــ وليست مما يشبه لغة عهد الصحابة ــ لكنها شبيهة بلغة علماء الفقه وأصوله في نقاشهم وجدالهم عند الاستدلال واشتداد الخلاف بينهم . ومع ذلك فقد ذكر ابن تيمية في ص ٥٠٤ وما بعدها من ج ٢٠ كثيرا من المسائل التي ادعى فيها علماء الفقه واصوله انها على خلاف القياس وبين انها لم تخرج عن قاعدة القياس فارجع اليه .

٣ ــ لوجوده ــ في العبارة تحريف والصواب بوجوده ــ والباء سببية ؛ وجملة=

في دار الملك ، بان يكون مركوبه مستعارا . وكذلك خبر الواحد فانه أمارة على وجود الحكم . وتخلف حكمه عند وجود النص الراجح المخالف له لا يخرجه عن كونه امارة ، عليه عند عدم ذلك النص (١)

الثالث : أن العلة المستنبطة أمارة فجاز تخصيصها كالمنصوصة .

الرابع : أن كون الوصف امارة على الحكم في محل ، اما أن يتوقف على كونه أمارة على ذلك الحكم في محل آخر ، أولا يتوقف : فان توقف ، فاما أن لا يتعاكس الحال في ذلك أو يتعاكس (٢) الاول محال ؛ لما فيه من الدور .

والثاني : أيضا محال لعدم الأولوية . وان لم يتوقف فهو المطلوب .

والجواب عن المعارضة الاولى : من المعارضات الدالة على امتناع التخصيص : أنا . وان سلمنا أن علة القياس امارة على حكم الفرع معرفة له . وأنه اذا تخلف الحكم عنها في صورة أخرى للمعارض لا يمكن اثبات الحكم بها في فرع من الفروع دون العلم بانتفاء ذلك المعارض لها المتفق عليه . ولكن لا يلزم أن يكون انتفاء ذلك المعارض من جملة المعرف للحكم . بل المعرف للحكم انما هو ما كان باعثا عليه في الاصل ، وانتفاء المعارض انما توقف اثبات حكم الامارة عليه ، ضرورة أن الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض النافي له . فكان نفيه شرطاً في اثبات حكم الأمارة لا أنه داخل في مفهوم الأمارة .

وعن الثانية : أنه وان سلم ان اقتضاء العلة للحكم لا يتوقف على عدم المعارض فما المانع منه قولهم انه يكون الحكم حاصلا . وان حصل المعارض ، لا نسلم ذلك فان العلة ؛ وان كانت مقتضية للحكم فانما يلزم وجود الحكم . أن لو انتفى المعارض الراجح أو المساوي .

= « والقاضي غير موجود في دار الملك » حالية .

١ ــ أي عند عدم ذلك النص الراجح المعارض لخبر الواحد .

٢ ــ فاما ان لا يتعاكس الحال في ذلك أو يتعاكس هكذا في المخطوطة والنسخ المطبوعة وفي جميعها تحريف ، والصواب فاما أن يتعاكس الحال في ذلك أولا يتعاكس . وبذلك يتفق مع تعليل رد الاول بما فيه من الدور ، ورد الثاني بعدم الاولوية .

وعلى هذا : فلا يلزم من النفي القدح في المعارض ولا في العلة .

وعن الثالثة: لا نسلم المنافاة بين اقتضاء المقتضي واقتضاء المانع . ولا استحالة الجمع بينهما . وان استحال الجمع بين حكمهما .

وعلى هذا . فلا يلزم من تحقق المانع خروج المقتضي عن جهة اقتضائه . لا بذاته . ولا بغيره بخلاف المتنافيات بالذات .

وعن الرابعة: أنه وان كان وجود الوصف مع الحكم في الأصل لا يوجب القطع بكونه علة . لكنه يغلب على الظن كونه علة ؛ ووجوده مع عدم الحكم في صورة النقض ، لانسلم أنه يقتضي القطع بأنه ليس بعلة لذلك الحكم بل الظن بالعلية باق بحاله، وانتفاء الحكم انما كان لوجود المعارض النافي للحكم على ماهو معلوم من قاعدة القائلين بتخصيص العلة .

وعن الخامسة : لانسلم أن اطراد العلة طريق الى صحتها كما يأتي مفصلا من كونه (١) لا طريق سواه .

وعن السادسة : لانسلم ان العلة العقلية يمتنع تخلف الحكم عنها، بل ذلك جائز عند فوات القابل لحكمها ، كما بيناه في الكلاميات , وان سلمنا امتناع تخلف حكمها عنها ، فليس ذلك لدلالة الدليل على تعلق الحكم بها، ولا لكونها علة ؛ بل إنما كان ذلك بكونها مقتضية للحكم لذاتها ، وذلك غير متحقق في العلة الشرعية فانها ليست مقتضية للحكم لذاتها، وانما هي علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم في الفرع .

وعن السابعة : أنه ليست العلة في امتناع الافتراق في الدليل العقلي المتعلق بمدلولين ؛ وامتناع الافتراق في الادراك المتعلق بمدركين ، كونه طريقاً لا دليلا بل لكون الدليل العقلي موجبا لذاته ، ولكون الادراك مما يجب العلم بالمدرك عنده عادة (٢) بخلاف العلل الشرعية ، على ما سبق .

١ ــ مفصلا من كونه ـ هكذا في المطبوعة والمخطوطة والصواب فضلا عن كونه الخ

٢ ــ جرى في التعبير بلفظ عنده عادة على طريقة الاشعرية فانهم يقولون المسببات توجد عند وجود الاسباب لا بها والنتائج توجد عند وجود الادلة لا بها، ومذهب اهل السنة والجماعة انها توجد بها لكن لا بذاتها بل بجعل الله لها اسبابا لمسبباتها ودلائل على نتائجها .

وعن الثامنة : انه انما اختص البعض بتخلف الحكم دون البعض ، لاختصاصه بمعارض لاتحقق له فيما كان الحكم ثابتاً فيه .

وعن المعارضة الاولى : من المعارضات الدالة على التخصيص انه لا دلالة لقول ابن مسعود على ان القياس الذي كان الحكم ثابتا على خلافه أنه حجة ، فالاجماع على ذلك لا يكون مفيدا .

وان كان حجـة ، لكن يمكن حمله على ما اذا كان تخلف الحكم عنه بطريق الاستثناء . ويجب الحمل عليه ؛ جمعاً بين الأدلة .

وعن الثانية : لا نسلم ان تخلف الحكم عن الأمارة من غير معارض لا يخرجها عن كونها أمارة ؛ وذلك ، لأنه إما ان يكون كل ماتوقف عليه التعريف في صورة كانت الأمارة أمارة فيه قد تحقق في صورة تخلف الحكم اولم يتحقق .

فان كان الاول : فتخلف الحكم عنه ممتنع .

وان كان الثاني : فالموجود في صورة التخلف ليس هو الأمارة التي توقف عليها التعريف ، بل البعض منها .

وعلى هذا ؛ يكون تخريج كل ماذكروه من الصور (١) .

وعن الثالثة : بمنع كون المستنبطة مع تخلف الحكم عنها من غير معارض امارة . وعلى هذا ، فلم يوجد الجامع بين الأصل والفرع . وإن دلوا على كونها امارة مع التخصيص بطريق آخر ، فهو كاف في المطلوب ؛ وخروج عن خصوص هذه الدلالة .

وعن الرابعة : ان المختار مما ذكروه من الاقسام قسم التوقف من الطرفين .

قولهم : إن ذلك يفضي الى الدور ــ انما يلزم ان لو توقف كون الأمارة في كل واحـدة من الصورتين على كونها امارة في الصورة الا خرى توقف تقدم ؛ اما اذا كان ذلك بطريق المعية فلا ، كما عرف ذلك فيما تقدم والله اعلم .

---

١ ـ يعني صورة الاستدلال بالغيم الرطب على المطروبوجود مركوب القاضي في مكان على وجوده فيه . والاستدلال بخبر الواحد عند عدم المعارض وان تخلف مع وجود المعارض الراجح .

المسألة التاسعة

اختلفوا في الكسر : وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو الحكمة المقصودة من الحكم ، هل هو مبطل للعلة اولا ؟ .

وصورته: مالو قال الحنفي في مسألة العاصي بسفره مسافر. فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي في سفره وبين مناسبة السفر، بما فيه من المشقه .

فقال المعترض ما ذكرته من الحكمة، وهي المشقة ؛ منتقضة ، فانها موجودة في حق الحمال وارباب الصنائع المشقة في الحضر ، ومع ذلك فانه لا رخصة .

والأكثرون على ان ذلك غير مبطل للعلة .

والوجه فيه: ان الكلام انما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها، وعند ذلك فلا يخفى أن مقدارها مما لاينضبط ، بل هو مختلف باختلاف الاشخاص،والازمان،والاحوال،وما هذا شأنه . فدأب الشارع فيه رد الناس إلى المظان الظاهرة الجلية ؛ دفعاً للعسر عن الناس؛ والتخبط في الاحكام ، على ماقال تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وعلى هذا، فيمتنع التعليل بها دون ضابطها . واذا لم تكن علة ، فلا معنى لايراد النقض عليها .

فان قيل : المقصود من شرع الحكم انما هو الحكمة دون ضابطها، وعندذلك فيحتمل ان يكون مقدار الحكمة في صورة النقض مساويا لمقدارها في صورة التعليل ويحتمل ان يكون ازيد، ويحتمل أن يكون أنقص وعلى تقدير المساواة والزيادة . فقد وجد في صورة النقض ما كان موجودا في صورة التعليل، وانما لايكون موجودا بتقدير أن يكون أنقص .

ولا يخفى أن ما يتم على تقديرين أغلب على الظن مما لا يتم إلا على تقدير واحد ومع ذلك ؛ فيظهر الغاء ماظن أن الحكم معلل به .

قلنا : الحكمة ، وان كانت هي المقصودة من شرع الحكم ، لكن على وجه تكون مضبوطة إما بنفسها ، أو بضابطها ، لما ذكرناه ، وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجردة عن ضابطها . فامتنع كونها مقصودة ؛ وبتقدير كونها

مقصودة ، فالنقض انما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللا بها . وعلى هذا فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على ابطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر الى دليل التعليل بها . وذلك لانه من المحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض . ومع هذا الاحتمال فتخلف الحكم عنها لا يدل على إبطالها .

فان قيل : بحثنا وسبرنا فلم نطلع على ما يصلح معارضاً في صورة النقص،(١) فيظهر ان انتفاءه لانتفاء العلة، فهو معارض بقول المستدل، بحثت في محل التعليل فلم اطلع على مايصلح للتعليل سوى ماذكرته فدل على التعليل به .

فان قيل بحثنا راجح ، لما فيه من موافقة انتفاء الحكم لانتفاء علته اذ هو الاصل ، نفيا للتعارض ، فهو معارض بما في بحث المستدل من موافقة ماظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار ، فيتقاومان ويترجح كلام المستدل بأن مقدار الحكمة في صورة التعليل ،وان كان مظنون الوجود في صورة النقض ، فيحتمل ان لا يكون موجوداً فيها . والا كان مقطوعا لا مظنونا . وهو موجود في صورة التعليل قطعا مع قران الحكم به قطعاً ، وهو دليل العلية ؛ وما هو دليل البطلان فوجودها(٢) في صورة النقض ظناً مع انتفاء الحكم قطعاً . والمقطوع به من وجهين راجح على ما هو مقطوع من وجه . ومظنون من وجه .

ولا يخفى أن مثل هذا الترجيح مما لا يتجه على النقض على المظنة فلذلك. كان النقض لازماً على المظنة دون الحكمة .

فان قيل : فلو فرض وجود الحكمة في صورة النقض قطعا . فما المختار فيه ؟

قلنا : ذلك مما يمتنع وقوعه . وبتقدير وقوعه . فقد قال بعض اصحابنا : إنه لا التفات اليه مصيراً منه الى أن التوسل الى معرفة ذلك في آحاد الصور بخفائه وندرته مما يلزم منه نوع عسر وحرج، ولا يلزم مثله في التوسل الى معرفة الضوابط الجلية . فكان من المناسب حط هذه الكلفة عن المجتهد ورد الناس الى الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم في الغالب .

---

١ ـــ في صورة النقص ـ الصواب في صورة النقض بالضاد المعجمة .

٢ ـــ في المخطوطة فوجودها وفي المطبوعات موجودها وكلها محرفة والصواب فوجود

ولقائل ان يقول : البحث عن الحكمة في آحاد الصور . هـل هي موجودة قطعاً وان كان يفضي الى العسر والحرج . إلا أنا نعلم أن المقصود الأصلي من اثبات الأحكام ونفيها انما هو الحكم والمقاصد . فعلى تقدير وجـود الحكمة في بعض الصور مما ثلة لها في محل التعليل قطعاً لو لم نقل بوجوب التعليل بها في غير محل التعليل . لزم منه انتفاء الحكم مع وجود حكمته قطعاً وذلك ممتنع . كما يمتنع اثبات الحكم مع انتفاء حكمته قطعا فيما عدا الصورة النادرة وكذلك لو لم نقل بالغائها عند تخلف الحكم عنها فيصح مع تيقنها : فيلزم منه (١) اثبات الحكم بها مع الضابط مع كونها ملغاة قطعا .

ولا يخفى ان محذور اثبات الحكم لحكمة ألغاها الشارع أو نفي الحكم مع وجود حكمته يقينا أعظم من المحذور اللازم للمجتهد من البحث عن الحكمة في آحاد الصور . على مالا يخفى .

وعلى هذا . يكون الكلام فيما اذا فرض وجود الحكمة في صورة النقض أزيد منها في محل التعليل يقينا . لكن ان كان قد ثبت معها في صورة النقض حكم هو أليق بها بأن يكون وافياً بتحصيل أصل الحكمة وزيادة، ولو رتب عليها في تلك الصورة الحكم المعلل كان فيه الاخلال بتلك الزيادة في صورة النقض . فلا يكون ذلك نقضا للحكمة ولا الغاء لها . بل الواجب تخلف الحكم المعلل عنها واثبات الحكم اللائق بها الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية أصل المصلحة وزيادتها فانه اولى من رعاية اصل المصلحة والغاء الزيادة . فاذاً انتفاء الحكم في هـذه الصورة لايدل على الغاء الحكمة بل على اعتبارها بأصلها وصفتها .

ومثال ذلك ما اذا علل المستدل وجوب القطع قصاصا بحكمة الزجر فقال المعترض، مقصود الزجر في القتل العمد العدوان اعظم . ومع ذلك فانه لا يجب به القطع . فللمستدل ان يقول : الحكمة في صورة النقض . وان كانت ازيد منها في محل التعليل، غير انه قد ثبت معها في صورة النقض حكم هو أليق بها وهو وجوب القتل .

---

١ ـ فيلزم منه ـ المناسب للزم منه لأنه جواب لو

اختلفوا في النقض المكسور ، وهو النقض على بعض اوصاف العلة . (١)

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة بيع الغائب . مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد ، فلا يصح بيعه ؛ كما لو قال « بعتك عبداً »

فقال المعترض هذا ينتقض بمالو تزوج امراة لم يرها؛ فانها مجهولة الصفة عند العاقد لدى العقد ؛ ومع ذلك فان النكاح يصح ، والاكثرون على رده وابطاله .

وذلك : لأن التعليل انما وقع بكونه مبيعاً مجهول الصفة ، لا بكونه مجهول الصفة فقط ، والمنكوحة ليست مبيعة ، وان كانت مجهولة الصفة . وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يكون ابطالا بجملة العلة .

نعم . ان بين المعترض انه لا تأثير للوصف الذي وقع به الاحتراز عن النقض في الحكم لا بانفراده ولا مع ضميمة الى الوصف الاخر ؛ فالمستدل بين امرين بين ان يبقى مصرا على التعليل بمجموع الوصفين . وبين ان يترك الكلام على التعليل بالوصف المنقوض .

فان كان الأول . فقد بطل التعليل بما علل به لعدم التأثير لا بالنقض .

وان كان الثاني : فقد بطل التعليل بالنقض لكونه وارداً على كل العلة .

فان قيل: الوصف المحذوف وان لم يكن مناسباً ولا له تأثير في اثبات الحكم المعلل لا بانفراده ولا مع ضميمة الى غيره . فلا يمتنع اخذه في التعليل لفائدة الاحترازعن النقض . وانما يخرج عن التعليل . ان لو تعرى عن الفائدة بالكلية . وليست الفائدة منحصرة في المناسبة على ما تقدم .

قلنا : فائدة الاحتراز به عن النقض متوقفة على كونه من اجزاء العلة . حتى انه لو لم يكن من اجزاء العلة لكانت العلة ماوراه والنقض اذ ذاك يكون واردا عليها . وكونه من اجزاء العلة يتوقف على امكان الاحتراز به عن النقض وهو دور ممتنع .

١ ــ النقض المكسور كما عرفه المؤلف الخ . اماالنقض فهو تخلف الحكم عن العلة

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية: فأثبته قوم، ونفاه اصحابنا والمعتزلة.

وقبل الخوض في الحجاج. لابد من بيان أقسام العكس. واختلاف الاصطلاحات فيه. وتعيين محل النزاع منها.

فنقول. أما العكس في اللغة فمأخوذ من رد أول الأمر الى آخره، وآخره الى أوله، وأصله شد رأس البعير بخطامه الى ذراعه.

وأما في اصطلاح الحكماء فهو عبارة عن جعل اللازم ملزوماً. والملزوم لازماً مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والايجاب (٢) وذلك كقول القائل في عكس القضية الحملية اذا كانت موجبة كلية. كقولنا (كل انسان حيوان) أو جزئية كقولنا (بعض الانسان حيوان) (بعض الحيوان انسان) أو كلية سالبة. كقولنا (لاشيء من الانسان بحجر) (لاشيء من الحجر بانسان) وعلى قياسه عكس القضية الشرطية.

وأما في اصطلاح الفقهاء والاصوليين. فقد يطلق العكس باعتبارين.

الأول: منهما مثل قول الحنفي: لما لم يجب القتل بصغير المثقل. لم يجب بكبيره بدليل عكسه في المحدد. وهو انه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره وهو باطل

---

١ ــ الخلاف في اشتراط العكس متفرع على الخلاف في جواز تعدد العلل، فكان المناسب ان تجعل هذه المسألة بعد مسألة تعدد العلل.

٢ ــ في المخطوطة بجعل الخبر مبتدا والمبتدا خبرا مع بقاء الخ، وتعريف المطبوعة خاص بعكس القضية الشرطية وتعريف المخطوطة خاص بعكس القضية الحملية. وقد عرفه صاحب متن المسلم بتعريف يشملها فقال:

العكس قلب جزأي القضية ... مع بقاء الكم والكيفية
والصدق الا الموجب الكلية ... فعوضوها الموجب الجزئية

فهذا اجمع من كل من التعريفين وانسب لما ذكر بعد من التمثيل لعكس كل منهما والقضية: الجملة الخبرية، والكم العدد الذي يعبر عنه بكل وبعض وما في معناهما والكيفية السلب والايجاب، اي النفي والاثبات.

فانه لا مانع من ورود الشارع بوجوب القصاص بكل جارح وان تخصص وجوبه في المثقل بالكبير منه .

وأما الثاني : فهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة (١) والعكس بهذا الاعتبار هو المقصود بالخلاف ههنا .

والمختار فيه انما هو التفصيل: وهو ان جنس الحكم المعلل . إما أن لا يكون له سوى علة واحدة . او انه معلل بعلل في كل صورة بعلة .

فان كان الأول : وذلك كتعليل جنس وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان . فانه لا علة له سواه فلا شك في لزوم انتفائه عند انتفاء علته ، لآ لانه يلزم من نفي العلة الواحدة نفي الحكم . بل لان الحكم لا بد له من دليل . ولا دليل .

وان كان الثاني : كما في تعليل اباحة الدم بالقتل العمد العدوان . والردة عن الاسلام والزنا في الاحصان . وقطع الطريق . وتعليل نقض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط . فلا شك انه لا يلزم من انتفاء بعض هذه العلل نفي جنس الحكم لجواز وجود علة أخرى وانما يلزم نفيه بتقدير انتفاء جميع العلل .

هذا في جنس الحكم المعلل .

وأما آحاد اشخاص الحكم في آحاد الصور . فانه يمتنع تعليله بعلتين على ما يأتي تقريره ، وانما يكون معلل بعلة واحدة على طريق البدل . فلا يلزم من نفي العلة المعينة نفيه لجواز وجود بدلها لما سبق .

فان قيل : وان كان الحكم معللا بعلة واحدة . ولا علة له سواها . فهي دليل عليه . فكانت مشابهة للدليل العقلي في العقليات ، ولا يلزم من نفي الدليل في العقليات نفي المدلول ، ولهذا فان الصنعة دليل وجود الرب تعالى . ولو قدر انتفاؤها لم يلزم منه انتفاء وجود الرب تعالى فكذلك العلة الشرعية .

قلنا : العلة وان كانت دليل الحكم . فلا نعني بانتفاء الحكم عند انتفائها انتفاءه في نفسه . بل انتفاء العلم او الظن به ضرورة توقف ذلك على النظر الصحيح في الدليل ولا دليل . وكذلك الحكم في الصنعة مع الصانع .

---

١ ــ ويقابل العكس بهذا المعنى الطرد وهو عندهم كلما وجدت العلة وجد الحكم .

المسألة الثانية عشرة (١)

اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلل . في كل صورة بعلة .

واختلفوا: في جواز تعليل الحكم الواحد (٢) في صورة واحدة بعلتين معا.

فنهم من منع ذلك مطلقاً كالقاضي أبي بكر وامام الحرمين ومن تابعهما .

ومنهم من جوز ذلك مطلقاً .

ومنهم من فصل بين العلل المنصوصة والمستنبطة . فجوزه في المنصوصة ومنع منه في المستنبطة . كالغزالي ومن تابعه .

والمختار: انما هو المذهب الاول . وذلك . لانه لو كان معللا بعلتين ، لم يخل، اما أن تستقل كل واحدة بالتعليل . أو أن المستقل بالتعليل احداهما دون الاخرى أو أنه لا استقلال لواحدة منهما . بل التعليل لا يتم الا باجتماعهما .

لا جائز ان يقال بالاول . لان معنى كون الوصف مستقلا بالتعليل أنه علة الحكم دون غيره . ويلزم من استقلال كل واحدة منهما بهذا التفسير امتناع استقلال كل واحدة منهما ، وهو محال .

وان كان الثاني : أو الثالث ، فالعلة ليست الا واحدة ، وعلى هذا فلا فرق بين ان تكون العلة في التعليل بمعنى الباعث أو بمعنى الامارة .

فان قيل : نحن لا نفسر استقلال العلة بأن الحكم ثبت بها لا غير ، ليلزمنا ما قيل ، بل معنى استقلالها انها لو انفردت لكان الحكم ثابتا بها ولا أثر لانتقاء غيرها ولا يخفى وجه الفرق بينه وبين القسمين الآخرين .

سلمنا دلالة ماذكرتموه على امتناع تعليل الحكم بعلتين على وجه تكون كل واحدة مستقلة بالحكم ، لكنه معارض بما يدل على جوازه . بالنظر الى ماهو الواقع من احكام الشرع .

وذلك أنا قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد عقيب علل مختلفة ، كل واحدة قد ثبت استقلالها بالتعليل في صورة .

---

١ ــ انظر ص ١٦٧ ج ٢٠ وص ٢٧٣ ــ ٢٧٤ ج ١٨ من مجموع الفتاوي .

٢ ــ الواحد اي بالشخص .

وعند ذلك ، فاما ان يقال : العلة منها واحدة ؛ او الكل (علة) واحدة ذات أوصاف ، أو ان كل واحدة علة مستقلة .

لا جائز أن يقال بالاول ، والا فهي معينة أو مبهمة: القول بالتعيين ممتنع لعدم الأولوية ، ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به ؛ وبهذا يبطل الابهام .

والقسم الثاني : أيضاً ، فلم يبقى سوى القسم الثالث وهو الاستقلال .

ودليل ثبوت مثل هذه الأحكام ، الاجماع على اباحة قتل من قتل مسلما قتلا عمداً عدواناً ، وارتد عن الاسلام ؛ وزنا محصناً وقطع الطريق معاً ، وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون . وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته، وعلى تحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة ، وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط معاً

والجواب عن الإشكال الأول أن الكلام انما هو مفروض في حالة الاجتماع . لا في حالة الانفراد ؛ والتقسيم في حالة الاجتماع ، فعلى ماسبق .

واما الأحكام فالوجه في دفعها أن نقول اما اباحة قتل من قتل، وارتد وزنى محصناً ، وقطع الطريق ، فالعلل وان كانت فيه متعددة : فالحكم أيضا متعـدد شخصا ، وان اتحد نوعا ، ولذلك فانه لا يلزم من انتفاء اباحة القتل بعد العودة عن الردة الى الاسلام انتفاؤها بباقي الاسباب الأخر ، ولا من انتفاء الاباحة بسبب اسقاط القصاص انتفاؤها بباقي الأسباب .

ويدل على تعدد الحكم ايضا ان الاباحة بجهة القتل العمد العدوان حق للآدمي بجهة الخلوص ؛ ولذلك يتمكن من اسقاطه مطلقا ، والاباحـة بجهة الزنا والردة حق الله تعالى بجهة الخلوص دون الآدمي ، وذلك غير متصور في شيء واحد ؛ وعلى تقدير الاستيفاء . فالمقدم حق الآدمي وهو الاباحة بجهة القصاص لان حقه مبني على الشح والمضايقة ؛ وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة؛ من حيث ان الآدمي يتضرر بفوات حقه دون الباري تعالى .

وأما ثبوت الولاية على الصغير المجنون فمستندة الى الصغر لسبقه على الجنون لكون الجنون لا يعرف الا بعد حين ، وكذلك امتناع نكاح الوالدة المرضعة . فانه مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه .

وأما الوطء في حق الحائض المعتدة المحرمة فغير محرم على التحقيق، وانما المحرم في حق الحائض ملابسة الأذى ، وفي حق المعتدة تطويل العدة، وفي حق المحرمة افساد العبادة ، وهي أحكام متعددة لآ انها حكم واحد .

وأما المس واللمس وباقي الأسباب فالأحداث المرتبة عليها متعددة على رأي لنا وعلى هذا فلو نوى رفع حدث واحد منها لا يرتفع الباقي ؛ فأحكامها أيضاً متعددة ، لا أنها حكم واحد ، والنزاع انما هو في تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين ، لافي تعليل حكمين .

وعلى هذا فلا يخفى وجه التخريج لكل ما يرد من هذا القبيل .

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في العلة الواحدة الشرعية هل تكون علة لحكمين شرعيين أولا ؟ .

والمختار جوازه . وذلك ، لأن العلة: إما بمعنى الأمارة ؛ أو الباعث .

فان كانت بمعنى الأمارة فغير ممتنع ، لاعقلا، ولاشرعا، نصب أمارة واحدة على حكمين مختلفين . وذلك مما لانعرف فيه خلافا كما لوقال الشارع . جعلت طلوع الهلال أمارة على وجوب الصوم والصلاة ونحوه (١) .

وأما إن كانت بمعنى الباعث ؛ فلا يمتنع ايضا ان يكون الوصف الواحد باعثا للشرع على حكمين مختلفين ، أي مناسباً لها . وذلك كمناسبة شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد ، وكذلك التصرف بالبيع من الاهل في المحل المرئي ، فانه مناسب لصحة البيع ولزومه .

فان قيل : اذا كان الوصف مناسبا لأحد الحكمين؛ فمعنى كونه مناسبا له انه لورتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده .

وعلى هذا ، فيمتنع أن يكون مناسبا للحكم الآخر ،لأنه لو ناسبه لكان بمعنى أن ترتيبه عليه محصل للمقصود منه، وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الآخر .

---

١ ــ هذا مثال فرضي ومثاله من واقع التشريع جعل غروب شمس يوم من رمضان امارة على مشروعية الفطر للصائم ووجوب صلاة المغرب .

وأيضاً فانه إذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين .
فاما أن يناسبهما من جهة واحدة ، أو من جهتين مختلفتين :
فان كان الأول؛ فهو ممتنع اذ الشيء الواحد لايكون مناسباً لشيء من جهة ما يناسب مخالفه .
وان كان الثاني فعلة الحكمين مختلفة لآ أنها متحدة .
والجواب عن الأول أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكروه .
وذلك لان المناسب ينقسم الى ما ترتيب الحكم الواحد عليه ، يستقل بتحصيل مقصوده . وذلك مما يمنع كونه مناسباً لحكمين بهذا التفسير .
والى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه .
وان لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر .
وعلى هذا ، فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الاول وان كان لازما فلا يمتنع أن يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني .
وعن الاشكال الثاني : أنه اذا عرف أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين ، فلا يمتنع ان يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحده

المسألة الرابعة عشرة

اذا كانت العلة في اصل القياس بمعنى الباعث ؛ كما قررناه، فشرطها ان تكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من اثبات الحكم او نفيه ؛ بحيث لا يلزم منه (١) اثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة في صورة ، والا كان فيه اثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقينا ، وهو ممتنع ،ومثاله مالوقيل بأن حكمة القصاص انما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات ، فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح لا غير ، كما يقوله ابو حنيفة ؛ فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح ميتا ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة او نفي الحكم مع وجود علته وهو ممتنع .
فان قيل : وان لزم من ذلك اثبات الحكم في صورة بدون حكمة واحدة .

١ ــ اي الوصف الذي جعل ضابطا للحكمة .

وذلك الضابط(١)في الاصل المذكور، وانما يمتنع الضبط به ان لولم يكن له سوى حكمة واحدة .

وأما اذا جاز ان يكون الوصف الواحد ضابطاً في كل صورة لحكمة ، فانتفاء حكمة احدى الصورتين عن الاخرى لا يوجب ان يكون ثبوت الحكم في الصورة التي انتفت عنها تلك الحكمة عريا عن الفائدة ، بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة ، والضابط لها ولحكمة الحكم في الصورة الاخرى شيء واحد .

قلنا . اذا اتحد الضابط فاختصاصه في كل صورة بحكمة مخالفة للحكمة المختصة به في الصورة الاخرى ، اما ان يكون ذلك لذاته و لمخصص مختص بتلك الصورة دون الصورة الاخرى .

لا جائز ان يقال بالاول : والا لزم الاشتراك بين الصورتين في الحكمتين ضرورة اتحاد المستلزم لها .

وان قيل بالثاني : فما به التخصيص في كل واحدة من الصورتين ، ولا وجود له في الصورة الاخرى يكون من جملة الضابط ، فالضابط للحكمتين يكون مختلفا وان كان مركبا من الوصف المشترك وما به تخصصت كل صورة من المخصص الزائد (٢)

المسألة الخامسة عشرة

ذهب جماعة الى ان شرط ضابط الحكمة أن يكون جامعاً بحيث لا توجد الحكمة يقينا في صورة دونه . مصيرا منهم الى انه لو كان كذلك فلا يخلو . اما أن يثبت الحكم في الصورة التي وجدت فيها الحكمة دون ذلك الضابط؛ اولا يثبت.

فان كان الاول ، فيلزم منه إدارة الحكم على الحكمة دون ضابطها ، وهو ممتنع ، لما فيه من الاستغناء عن الضابط لامكان اثبات الحكم بالحكمة دونه

وان كان الثاني: فيلزم منه اهمال الحكمة مع العلم بأن الحكم لم يثبت الا بها . وهو ممتنع.

وصورة ذلك ضبط الحنفي العمدية باستعمال الجارح، حيث انه يلزم منه اهمال العمدية مع تيقن وجودها فيما اذا ادار حجر البزارة على راسه ، او القاه في بحر مغرق ، او نار محرقة .

---

١ ــ وذلك ـ الأولى فذلك .

٢ من المخصص الزائد ـ بيان لكلمة ما في قوله وما به تخصصت كل صورة .

ولقائل ان يقول : ما ذكر من المحذور انما يلزم ان لو امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين ، وهو باطل لما سبق .

ومع جواز تعليل الحكم في صورتين بعلتين .لايمتنع ان تكون حكمة الحكم في الصورتين واحدة ، ولها في كل صورة ضابط بحسب تلك الصورة ، وذلك لا يجر الى اهمال الحكمة ولا الى الغاء الضابط .

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في جواز تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود وذلك كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون ، فان الولاية ثابته قبل عروض الجنون .

والمختار امتناعه . وذلك ، لان علة حكم الاصل، اما أن تكون بمعنى الباعث أو بمعنى الامارة المعرفة له .

فان كان الأول : فيلزم من تأخر العلة عن الحكم في الوجود أن يكون الحكم ثابتا قبل ذلك . امالا بباعث او بباعث غير العلة المتأخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم

وان كان الثاني : فهو ممتنع لوجهين :

الأول : ما بيناه من امتناع كون العلة في الأصل بمعنى الأمارة .

الثاني : انها وان كانت بمعنى الامارة فانما هو في تعريف الحكم ، وقد عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها ؛ وتعريف المعروف محال .

فان قيل : ما ذكرتموه انما يستقيم بتقدير امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين والا فبتقدير تعليله بعلتين . فلا يمتنع تعليله بعلة موجودة معه وعلة متأخرة عنه .

قلنا : أما أولا : فقد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة، وبتقدير جواز ذلك فانما يجوز لتقدير أن لا تكون احدى العلتين متقدمة على الأخرى لما بيناه فيما تقدم .

اذا كان الحكم في الاصل نفيا ؛ والعلة له وجود مانع او فوات شرط . فقد اختلفوا في اشتراط وجود المقتضى لاثباته .

والمختار اشتراطه . وذلك لان الاحكام انما شرعت لمصالح الخلق . فما لافائدة في اثباته فلا يشرع . فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته . وسواء وجدت ثم حكمة تقتضى نفيه أو لم توجد . وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء فائدته . وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له واذا كان كذلك . فما لم يوجد المقتضى للاثبات ، كان نفي الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعاً .

فان قيل : لاخفاء بأن وجود المقتضى من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط فاذا استقل المانع وفوات الشرط بنفي الحكم مع وجود ما يعارضه ويكسر سورته . فلأن يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض كان أولى (١) .

وأيضاً فانا لو اشترطنا وجود المقتضى . فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط ، والتعارض على خلاف الاصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين . وعند انتفاء المقتضى . لو أحلنا نفي الحكم على نفي المقتضي مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع أو فوات الشرط . لزم منه اهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الاصل

قلنا : جواب الاشكال الاول أنه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضى المشترط في اعماله لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط اعماله .

وجواب الثاني : أنه وان لزم من وجود المقتضى التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط ، فهو أهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط اعماله . على ما حققناه

---

١ ـ كان أولى .. الظاهر ان كان زائدة ، وأولى خبر للمصدر المؤول من ان والفعل وقد تقدم للمؤلف استعمال مثل هذا التركيب في ص ٢٢٢ ج ٣ .

ولهذا كان نفي الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضى متفقا عليه بين القائلين بتخصيص العلة . ومختلفا فيه مع انتفاء المقتضى .

وبتقدير انتفاء المقتضى فنفي الحكم له دون ماظهر من المانع وفوات الشرط وان افضى الى الغاء مناسبة المانع وفوات الشرط مع اعتباره الا انه أولى من انتفائه للمانع او فوات الشرط

ولهذا وقع الاتفاق من الكل على استقلاله بالنفي عند عدم المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي مع القائلين بامتناع تخصيص العلة . فكان النفي له أولى (١) .

ولا يمكن ان يقال باحالة النفي على نفي المقتضى والمانع معاً لانه لا يخلو . اما ان يكون كل واحد مستقلا بالنفي؛ اوان المقتضى للنفي الهيئة الاجتماعية منهما وهما بمنزلة أجزاء العلة النافية : لا سبيل الى الاول لما بيناه من امتناع تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين مستقلتين . ولا سبيل الى الثاني لان نفي المقتضى بتقدير انتفاء معارضه مستقل بالنفي اجماعا ، وفيه اخراج المستقل عن الاستقلال وهو ممتنع . واذا ثبت انه لابد في التعليل بالمانع وفوات الشرط من وجود المقتضى فلا بد من بيانه بطريق تفصيلي يدل على وجوده وعليته بما يساعد من الادلة .

وان اتفق ان كان الشارع قد نص على نفي الحكم . فهو دليل ظاهر على وجود المقتضى لانه لو لم يكن المقتضى موجودا كانت فائدة التنصيص على النفي التأكيد لاستقلال نفي المقتضى بالنفي .

والأصل ان يحمل كلام الشارع على فائدة التأسيس . لكونها اصلا .

وانما يتم ذلك بالنظر الى وجود المقتضى .

فان قيل : اعتقاد وجود المقتضى حملا للكلام على فائدة التأسيس يلزم منه نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه . وهو خلاف الأصل . وليس مخالفة محذور مخالفة المقتضى مع كونه خلاف الاصل دفعا لمحذور حمل الكلام على فائدة التأكيد . اولى من العكس .

---

١ ــ فكان النفي له أولى ــ يعني فكان النفي لأجله اولى ، فاللام للتعليل .

قلنا : بل المحذور اللازم من نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه مخالفة المقتضى لا غير . وهو غالب في الشرع . ومحذور التأكيد مع كونه نادرا فيه مخالفة ما ظهر من مناسبة المانع واعتباره . مع أن الغالب من حال الشارع اعتبار المناسبات لا الغاؤها .

ولا يخفى ان التزام محذور عهد التزامه في الشرع غالبا ، وليس فيه التزام محذور آخر ، اولى من التزام محذور لم يعهد التزامه في الشرع غالبا ، وفيه التزام محذور آخر .

المسألة الثامنة عشرة

يجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما ترجع على الحكم الذي استنبطت منه بالابطال .

وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقراء، لما فيه من رفع وجوب الشاة(١) وان ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتبارها به .

وأن لا تكون طردية محضة كالطول، والقصر، والسواد والبياض، ونحوه . لما بيناه من أن العلة في الأصل لا تكون الا بمعنى الباعث، والوصف الطردي (٢) لا يكون باعثا . ولأن الحكم في الفرع انما يثبت بما غلب على الظن ان الحكم في الأصل ثابت له ، وذلك غير متصور في الوصف الطردي .

وأن لا يكون لها في الاصل معارض لا تحقق له في الفرع لما يأتي تقريره .

وأن لا تكون مخالفة للنص الخاص أو للاجماع ، وهذا كله من الشروط المتفق عليها .

وقد اشترط فيها أن لا تكون مخصصة لعموم القرآن، وقد أبطلناه فيما تقدم(٣)

وان لا تعارضها علة أخرى تقتضي نقيض حكمها .

١ــ بيانه : ان وجوب الشاة زكاة عن أربعين شاة إذا كان المقصود منه مجرد دفع حاجة الفقراء ، ولو ببذل القيمة ارتفع وجوب الشاة على التعيين فى الزكاة.

٢ ــ العلة الطردية، او الوصف الطردي هو الذى لم يشتمل على معنى مناسب يقتضي بناء الحكم على ذلك الوصف كالامثلة المذكورة .

٣ ــ تقدم له ذلك في المسألة الرابعة عشرة من مسائل تخصيص العموم بالأدلة المنفصلة .

وانما يصح ذلك أن لو كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها وممتنعة التخصيص وقد عرف ما في ذلك (١) .

وأن لا تتضمن زيادة على النص ، وانما يصح ذلك أن لو كانت الزيادة منافية لمقتضى النص (٢) .

وان تكون منتزعة من اصل مقطوع بحكمه ، وليس كذلك لما بيناه من جواز القياس على أصل حكمه ثابت بدليل مظنون .

وأن لا تكون مخالفة لمذهب الصحابي ؛ وليس كذلك لجواز أن يكون مذهب الصحابي مستنداً الى علة مستنبطة من أصل آخر ، إلا ان تكون علته مع ظهورها راجحة .

وأن يكون وجودها في الفرع مقطوعاً به ؛ وليس كذلك ، لان وجودها أحد ما يتوقف عليه الحكم في الفرع ، فكان الظن كافياً فيه كما في وجودها في الأصل وفي كونها علة ؛ وفي نفي المعارض عنها في الأصل والفرع .

وبالجملة فهذه الشروط في محل الاجتهاد .

المسألة التاسعة عشرة

اتفقوا على أن نصب الوصف سبباً، وعلة، من الشارع ، وان دليله لا بد وان يكون شرعياً .

وسواء كان كونه سبباً أو علة وحكماً شرعياً ، اولم يكن، كما سبق وجه الكلام فيه .

وانما اختلفوا في الدليل الدال على العلة الجامعة في القياس .

فذهب بعض أصحابنا الى أن شرطه أن لا يكون متناولا لاثبات الحكم في الفرع

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الفواكه (مطعوم) فجرى فيه الربا قياساً على البر ، ثم دل على كون الطعم علة بقوله عليه السلام (لا تبيعوا الطعام بالطعام

---

١ ــ تقدم في المسألة الثامنة في الكلام على خلاف العلماء في جواز تخصيص العلة .

٢ ــ انظر ذلك مع ما تقدم في المسألة الثامنة عشرة من خلاف العلماء فى الزيادة على النص ، هل هي نسخ أولا .

إلا مثلا بمثل (١) فانه وان كان دليلا على كون الطعم علة بالايماء، فهو دليل على تحريم الربا في الفواكه بعمومه.

وربما كان الدليل الدال على العلة متناولا لحكم الفرع بخصوصه، دون حكم الاصل وذلك: كما لو قال الحنفي في مسألة الخارج من غير السبيلين (خارج نجس) فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين. ثم دل على كون الخارج النجس علة للنقض بقوله عليه السلام (من قاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ وضوءه للصلاة) (٢) فان القيء، والرعاف، والمذي، من حيث هو خارج، نجس مناسب لنقض الوضوء؛ فترتيب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل به؛ كما يأتي في طرق اثبات العلة، ولكنه مع ذلك متناول لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الأصل.

وإنما شرطوا امتناع ذلك مصيراً منهم الى انه اذا كان دليل العلة يستقل بالدلالة على الحكم المتنازع فيه، فالاستدلال بالعلة على الحكم على وجه لا بد من اثباتها بدليل يستقل باثبات الحكم المتنازع فيه يكون تطويلا بلا فائدة، فليعدل اليه اولا.

ولقائل أن يقول: الاستدلال بالعلة المثبتة بالنص المتناول لحكم الفرع؛ وإن افضى الى التطويل، فحاصله يرجع الى مناقشة جدلية، وليس ذلك مما يقدح في صحة القياس المذكور؛ ولا يكون قادحاً في المقصود، وقد ينقدح عنه جواب آخر في بعض الصور؛ وهو عندما اذا كان العام الدال على حكم الفرع قد خص في صورة، وكان المستدل ممن يرى أن العام بعد التخصيص لا يبقى حجة الا في أقل الجمع، فله أن يقول: انما لم اتمسك بعموم النص في اثبات حكم الفرع؛ لعدم مساعدة الدليل على إدراج الفرع فيه، وذلك لا يمتنع من التمسك به في اثبات العلة ولو في صورة واحدة، ومهما كان كذلك، لزم اثبات الحكم بتلك العلة في أي صورة وجدت؛ ولذلك وقع التمسك به في إثبات العلة دون الحكم.

---

١ ــ رواه أحمد ومسلم من طريق معمر بن عبد الله القرشي أنه قال كنت اسمع النبي ﷺ يقول: الطعام بالطعام مثلا بمثل وكان طعامنا يومئذ الشعير.

٢ ــ رواه ابن ماجه في سننه من طريق عائشة بلفظ من اصابه قيء أو رعاف أو قلس=

المسألة العشرون

اختلف الشافعية والحنفية في حكم أصل القياس المنصوص عليه ؛ هل هو ثابت بالعلة أو النص .

فقالت : الشافعية إنه ثابت بالعلة

وقالت : الحنفية انه ثابت بالنص ، محتجين على ذلك بأمور ثلاثة .

الاول : أن الحكم في الاصل مقطوع به ؛ والعلة المستنبطة منه مظنونة والمقطوع به لا يكون ثابتاً بالمظنون .

الثاني : ان العلة مستنبطة من حكم الأصل ، ومتفرعة عليه ، وتابعة له في الوجود فلو كان الحكم ثابتاً بها ، لكان الاصل ثابتاً بما لا ثبوت له دون ثبوته ، وهو دور .

الثالث : أنه قد يثبت الحكم تعبداً من غير علة ، فلو كان ثابتا بالعلة ؛ لما ثبت مع عدمها .

وأعلم ان الخلاف في هذه المسألة آيل الى اختلاف في اللفظ .

وذلك أن قول اصحابنا : بأن الحكم ثابت بالعله ؛ لا يريدون به أن العلة معرفة له بالنسبة الينا ، ضرورة أنها مستنبطة منه ؛ وأنها لا تعرف دون معرفته

وانما يريدون به أنها الباعثة للشارع على اثبات الحكم في الأصل .

وأنها التى لأجلها أثبت الشارع الحكم ، وأصحاب ابي حنيفة غير منكرين لذلك

وحيث قالت الحنفية ان العلة غير مثبتة للحكم لم يريدوا بذلك انها ليست باعثة وانما آرادوا بذلك انها غير معرفة لحكم الأصل بالنسبة الينا .

واصحابنا غير منكرين لذلك فلا خلاف في المعنى ؛ بل في اللفظ

= اومذى فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته ، وهو في ذلك لايتكلم » وفي سند اسماعيل بن عياش عن ابن جريج ، وهو ضعيف فيما رواه عن الحجازيين وايضا الصحيح فيه أنه مرسل ، وقد رواه الدار قطني من طريق أبي سعيد الخدري بلفظ اذ اقاء أحدكم أو رعف وهو في الصلاه أو احدث فلينصرف فليتوضأ ثم ليجيء فليبن على مامضى ؛ وفي سنده أبو بكر الداهري وهو كذاب .

الشرط الاول : ان يكون خاليا عن معارض راجاح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس ، على رأى القائلين بجواز تخصيص العلة ؛ ليكون القياس مفيداً .

الشرط الثاني : ان تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الأصل ، إما في عينها كتعليل تحريم شرب النبيذة بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر ، أو في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الأطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل ، لأن القياس على ماتقدم إنما هو تعدية حكم الأصل الى الفرع بواسطه علة الأصل ؛ فاذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصها ، فلم تكن (١) علة الأصل في الفرع ، فلا يمكن تعدية حكم الأصل الى الفرع .

الشرط الثالث: أن يكون الحكم في الفرع مماثلا لحكم الاصل في عينه، كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد ؛ او جنسه كإثبات الولايـة على الصغيرة في نكاحها ، قياسا على اثبات الولاية في مالها ، فان المشترك بينهما انما هو جنس الولاية لا عينها ، ولو لم يكن كذلك لكان القياس باطلا . وذلك ، لان شرع الاحكام لم يكن مطلوبا لذاته ، بل لمايفضى إليه من مقاصد العباد ، وسواء ظهر المقصود أم لم يظهر، فان كان حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل ، علمنا ان ما يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من حكم الاصل ضرورة اتحاد الوسيلة ، فيجب إثباته .

وأما اذا كان حكم الفرع مخالفا لحكم الاصل مع انـه الوسيلة الى تحصيل المقصود ، فافضاؤه الى الحكمة المطلوبة يجب ان يكون مخالفا لافضاء حكم الاصل اليها . والمخالفة بينهما في الافضاء، إما ان تكون بزيادة في افضاء حكم الاصل اليها او في افضاء حكم الفرع .

فان كان الاول : فلا يلزم من شرع الحكم في الاصل رعاية الاصل المقصود وزيادة الافضاء اليه شرع حكم الفرع تحصيلا لاصل المقصود دون زيادة الافضاء اليه، لان زيادة الافضاء الى المقصود مقصودة في نظر العقلاء واهل العرف .

١ ــ فلم تكن علة ـ الصواب لم تكن علة .

وإن كن الثاني: فهو ممتنع ،لانا اجمعنا على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع في الاصل وعند ذلك : فتنصيص الشارع على حكم الاصل دون حكم الفرع يدل على أن حكم الاصل أفضى الى المقصود من حكم الفرع، وإلا فلو كان حكم الفرع افضى إلى المقصود من حكم الأصل ، لكان اولى بالتنصيص عليه .

فإن قيل ماذكرتموه فرع تصور الاختلاف في الاحكام الشرعية ، وليس كذلك.

وذلك لان حكم الله هو كلامه وخطابه ؛ وذلك مما لا اختلاف فيه ؛ وإنما الاختلاف في تعلقاته ، ومتعلقاته ، وحكم الشارع بالوجوب لا يخالف حكمه بالتحريم من حيث هو حكم الله وكلامه . وان وقع الإختلاف في أمر خارج ، كالذم على الفعل ، والذم على الترك ، بسبب اختلاف محل الخطاب .

ولايخفى أن اختلاف محل الخطاب غير موجود لاختلاف الحكم في نفسه ؛ بدليل اشتراك الصوم والصلاة في حكم الوجوب ، والقتل والزنا في التحريم (١)

---

١ ـ هذا مبني على مذهب الأشعرية من ان كلام الله صفة نفسية قديمة ليس بحرف ،ولا صوت، وانه شيء واحد لا تعدد فيه من حيث ذاته، فامره عين نهيه وخبره عين استخباره ، ووعده عين وعيده ؛ وانما يتنوع عندهم الى هذه الانواع ويختلف باعتبار تعلقاته ومتعلقاته وهذا مخالف لما ذهب اليه اهل السنة والجماعة ، فان كلام الله يطلق عندهم على اللفظ والمعنى حقيقة ، وقد ينصرف الى احدهما بقرينة ويتنوع في نفسه إلى أمر ونهى ووعد ووعيد وخبر وانشاء وقد تكلم سبحانه فيما مضى ولايزال يتكلم وسيتكلم في الموقف يوم القيامة مع المؤمنين والكافرين، ومع اهل الجنة والنار ، فيكلم كلا بما يناسبه، كما دلت على ذلك يات القرأن والاحاديث الصحيحة ؛ واذن فالاعتراض ساقط من أصله ، وما ذكر بعد من اشتراك حكم الصوم والصلاة في حكم الوجوب فمسلم ، لكنه اشتراك في جنس الوجوب لافي عينه وشخصه فوجوب الصلاة ثبت بامر يخصه تكلم الله به وقت فرضه الصلاة، ووجوب الصيام ثبت بأمر يخصه تكلم الله به بعد فرضه الصلاة بسنوات ، والقصد ان وجوب كل منهما يختلف عن الآخر في شخصه وفيما وجب به من الامر ، وفي درجته وآثاره ، وكذلك القول في تحريم القتل والربا =

وان سلمنا تصور الاختلاف في نفس الحكم الشرعي، ولكن ما المانع ان يكون إفضاء حكم الفرع إلى المقصود أتم من إفضاء حكم الاصل اليه .

قولكم : لو كان كذلك لكان التنصيص عليه في الأصل أولى، انما يلزم أن لو لم تكن فائدة التنصيص على حكم الاصل لقصد التنبيه بالادنى على الاعلى .

وبتقدير أن لايكون ذلك مقصودا للشارع ، فانما لم ينص عليه لاحتمال أن يكون ذلك لمانع مختص به ، لاوجود له في حكم الاصل .

والجواب عن السؤال الأول انه ليس حكم الشارع عبارة عن مطلق كلامه وخطابه ، ليصح ما قيل، بل الخطاب المقيد بتعلق خاص كما بيناه في حد الحكم . واذا كان التعلق داخلا في مفهوم الحكم فالتعلقات مختلفة ، ويلزم من اختلافها اختلاف الاحكام .

وعن الثاني : انه لو كانت فائدة تخصيص حكم الاصل بالتنصيص عليه التنبيه به على حكم الفرع لكان حكم الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة ، لا بالقياس ، ولجاز اثباته في الاصل وهو ممتنع .

قولهم : انما لم ينص عليه لاحتمال اختصاصه بمانع .

قلنا : المانع اما ان يكون من لوازم صورة الأصل، او من لوازم مثل حكم الفرع . او من لوازم اجتماع الأمرين .

فان كان الاول : فيلزم منه امتناع اثبات حكم الاصل فى الاصل بطريق الاولى ضرورة كون مقصوده ادنى من مقصود حكم الفرع على ما وقع به الفرض .

وان كان الثاني : فيلزم منه امتناع ثبوته في الفرع ايضا ضرورة ان ما هو المانع من اثباته في الاصل من لوازم نفس ذلك الحكم .

وان كان الثالث فالاصل عدمه .

الشرط الرابع : ان لايكون حكم الفرع منصوصا عليه ، والا ففيه قياس

=وغيرها من المحرمات، فهي مندرجة تحت جنس واحد ولكنها مختلفة في اعيانها وفيما وجبت به من كلامه تعالى ، وفي الزمن الذي تكلم الله بتحريم كل منها .

المنصوص على المنصوص ، وليس احدهما بالقياس على الآخر اولى من العكس. وهذا مما لا نعرف خلافا بين الاصوليين في اشتراطه .

الشرط الخامس ان لايكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل ، وذلك كما لو قال قاس للشافعي الوضوء على التيمم في الافتقار الى النية ، لانه يلزم منه ان يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل كون العلة الجامعة في قياسه علة ، ضرورة كونها مستنبطة من حكم متأخر عنه ، اللهم إلا ان يذكر ذلك بطريق الالزام للخصم ، لا بطريق مأخذ القياس .

وقد شرط قوم ان يكون الحكم في الفرع ثابتا بالنص جملة لا تفصيلا . وهو باطل فان الصحابة قاسوا قوله (انت علي حرام) على الطلاق والىمين، والظهار، ولم يوجد في الفرع نص ، لا جملة ولا تفصيلا .

الباب الثاني

في مسالك إثبات العلة الجامعة في القياس

المسلك الأول : الاجماع

وهو ان يذكر مايدل على اجماع الامة في عصر من الاعصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الاصل ، اما قطعا ، او ظنا ، فانه كاف في المقصود .

وذلك كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير ، في قياس ولاية النكاح على ولاية المال .

فان قيل : فاذا كانت العلة مجمعا عليها قطعاً ، فكيف يسوغ الخلاف معها في مسائل الاجتهاد ؟

قلنا : بأن يكون وجودها ظنيا في الاصل او الفرع . واما ان كان وجودها قطعيا فيهما مع كونها مقطوعا بعليتها فلا .

المسلك الثاني : النص الصريح

وهو ان يذكر دليل من الكتاب او السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة، من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال: وهو قسمان .

الاول : ماصرح فيه يكون الوصف علة او سببا للحكم الفلاني ، وذلك كما لوقال : العلة كذا ، او السبب كذا (١) .

القسم الثاني : ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام وكي ومن، وان، والبا.

اما (اللام) فكقوله تعالى « اقم الصلاة لدلوك الشمس » اي زول الشمس وكقوله تعالي وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » .

وكقوله عليه السلام (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة) (٢) اي القوافل السيارة .

وذلك يدل على التعليل بالوصف الذى دخلت عليه (اللام) لتصريح اهل اللغة بانها للتعليل .

واما الكتاب فكقوله تعالى (كيلا يكون دولة بين الاغنياء) اي كي لاتبقى الدولة بين الاغنياء . بل تنتقل الى غيرهم .

واما (من) فكقوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل) .

واما (ان) فكقوله عليه السلام في قتلى أحد (زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيامة ، واوداجهم تشخب دما ، اللون لون الدم والريح ريح المسك) (٣) وكقوله عليه السلام في حق محرم وقصت به ناقته ، لاتخمروا

---

١ ـ هذا التعبير لم يرد في الكتاب ولا في السنة ، فهو مجرد فرض وتقدير .

٢ ـ تقدم الكلام عليه تعليقاً ص ١٣٦ - ج ٣ .

٣ ـ رواه النسائي في سننه من حديث عبد الله بن ثعلبة قال قال رسول الله ﷺ زملوهم بدمائهم فانه ليس كلم يكلم في سبيل الله الا ياتي يوم القيامة يدمي لونه لون الدم ، والريح ريح المسك ـ ورواه الواقدي في مغازيه، قريبا من هذا ورواه غيرهما من طرق بالفاظ مختلفة ، انظر نصب الراية .

راسه ، ولاتقربوه طيبا ؛ فانه يبعث يوم القيامة ملبياً (١)

وأما (الباء) فكقوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) .

فهذه هي الصيغ الصريحة في التعليل ، وعند ورودها يجب اعتقاد التعليل . الا أن يدل الدليل على أنها لم يقصد بها التعليل فتكون مجازاً فيما قصد بها وذلك في (اللام) كما لو قيل . (لم فعلت كذا ؟) فقال : (لاني قصدت ان أفعل) وكما في قول القائل (أصلى لله) وقول الشاعر (لدوا للموت وابنوا للخراب (٢) فقصد الفعل لايصلح أن يكون علة للفعل وغرضاله . وكذلك ذات الله تعالى لاتصلح أن تكون علة للصلاة ، ولا الموت علة للولادة ولا الخراب علة للبناء؛ بل علة الفعل ما يكون باعثا على الفعل ؛ وهي الاشياء التي تصلح أن تكون بواعث . وكما في قوله تعالى : (يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله) وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته، فليست المشاقة علة لخراب البيت ، اللهم الا أن يحمل لفظ الخراب على استحقاق الخراب ؛ او على استحقاق العذاب ، فانه يكون معللا بالمشاقة .

---

١ ــ رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس قال كان رجل مع النبي ﷺ فوقصته ناقته وهو محرم فمات فقال النبي ﷺ اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تمسوه بطيب ، ولاتخمروا رأسه فأنه يبعث يوم القيامة ملبياً ، وقد روى من عدة طرق بالفاظ مختلفة ـ انظر تلخيص الحبير ونصب الراية .

٢ ــ جزء من حديث رواه البيهقي في الشعب عن ابي هريرة والزبير مرفوعا بلفظ ان ملكا بباب من أبواب السماء الحديث ، وهو غير صحيح ــ انظر كشف الخفا والإلباس للعجلوني لتعرف طرقه وما فيها من المطاعن .

وذلك بأن يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل ، وهو ستة اقسام .

القسم الاول — ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والتسبيب في كلام الله أو رسوله، أو الراوي عن الرسول .

أما في كلام الله تعالى فكما في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) «واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » .

وأما في كلام رسوله فكقوله عليه السلام « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » (١) وقوله « ملكت نفسك فاختاري » .

وأما في كلام الراوي فكما في قوله (سها رسول الله ﷺ في الصلاة فسجد) . (وزنا ماعز ، فرجمه رسول الله ﷺ) .

وذلك في جميع هذه الصور يدل على أن مارتب عليه الحكم (بالفاء) يكون علة للحكم لكون الفاء في اللغة ظاهرة في التعقيب: ولهذا فانه لو قيل « جاء زيد فعمرو فان ذلك يدل على مجيء عمرو عقيب مجيء زيد من غير مهلة ، ويلزم من ذلك السببية لأن لا معنى لكون الوصف سبباً ، الا ما ثبت الحكم عقيبه ، وليس ذلك قطعاً بل ظاهراً

---

١ — رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده وابو داود الطيالسي في مسنده والدار قطني في سننه من طريق عائشة ، ورواه البخاري ايضا في المزارعة في صحيحه من طريق عائشة بلفظ « من أعمر ارضا ليست لأحد فهو احق » وترجم له بباب من احيا ارضا مواتا ، وقد رواه ابو داود والنسائي والترمذي من عدة طرق بالفاظ متقاربة

٢ — يشير الى مارواه البخاري ومسلم في الصحيحين من حديث عائشة انها قالت كان في بريرة ثلاث سنن اعتقت فخيرت ، وقال رسول الله ﷺ الولاء لمن اعتق ، ودخل رسول الله ﷺ وبرمة على النار فقرب اليه خبز وإدام من ادم البيت ، فقال الم ار البرمة ، فقيل لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال : هو لها صدقة ولنا هدية .

لأن (الفاء) في اللغة قد ترد بمعنى الواو في ارادة الجمع المطلق .

وقد ترد بمعنى (ثم) في إرادة التأخير مع المهلة ؛ كما سبق تعريفه. غير انها ظاهرة في التعقيب بعيدة فيما سواه .

وهذه الرتب متفاوته ، فأعلاها ماورد في كلام الله تعالى ، ثم ما ورد في كلام رسوله ، ثم ما ورد في كلام الراوي .

وسواء كان فقيها أو لم يكن، لكنه ان كان فقيهاً كان الظن بقوله أظهر، واذا لم يكن فقيها وان كان في ادنى الرتب ، غير أنه مغلب على الظن ، لأنه اذا قال سها رسول الله فسجد ، فالظاهر من حاله مع كونه متدينا عالما بكون (الفاء) موضوعة للتعقيب ، انه لو لم يفهم ان السهو سبب للسجود، والا لما رتب السجود بالفاء ، لما فيه من التلبيس بنقل ما يفهم منه السببية ، ولا يكون سببا ، بل ولما كان تعليقه للسجود بالسهو أولى من غيره .

القسم الثاني : مالو حدثت واقعة ؛ فرفعت الى النبي عليه السلام، فحكم عقيبها بحكم ، فانه يدل على كون ما حدث علة لذلك الحكم .

وذلك كما روى أن اعرابيا جاء الى النبي ﷺ فقال له : هلكت واهلكت . فقال له النبي ﷺ ماذا صنعت ؟ فقال واقعت اهلي في نهار رمضان عامداً فقال له ، عليه السلام اعتق رقبة (١) فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق .

وذلك : لانا نعلم ان الاعرابي إنما سأل النبي ﷺ عن واقعته لبيان حكمها شرعا ، وأن النبي عليه السلام ، انما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب له ،

---

١ ـ يشير الى ما رواه الجماعه من طريق ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي ﷺ فقال هلكت يارسول الله قال ؛ وما اهلكك قال : وقعت على امرأتي في رمضان قال هل تجد ماتعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ماتطعم ستين مسكينا قال لا، قال ثم جلس قال فأتى النبي ﷺ بعرق فيه تمر قال تصدق بهذا؛ قال فهل على أفقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا ، فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه وقال اذهب فاطعمه اهلك، وقد روى الحديث من طريق بالفاظ متقاربة .

لأنه ذكره ابتداء منه لما فيه من اخلاء السوال عن الجـواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة ؛ وكل ذلك وان كان ممكنا ، الا انه على خـلاف الظاهر . واذا كان ذلك جوابا عن سؤاله فالسؤال الذي عنه الجواب يكون ذكره مقـدراً في الجواب في كلام المجيب ، فيصير كانه قال . واقعت فكفر .

وقد عرف ان الوصف اذا رتب الحكم عليه في كلام الشارع بفـاء التعقيب تحقيقا ، فانه يكون علة، فكذلك اذا كان الحكم مرتبا عليه بفاء التعقيب تقديراً.

ولهذا كان هذا القسم ملحقا بالقسم الذي قبله ، وان كان دونه في الظهور والدلالة ؛ لكون (الفاء) فيه مقدرة ؛ وفي الاول محققة ، والاحتمال أن يكون قد قد بدأ به لا عن قصد الجواب ، وذلك ، كما لو قال العبد لسيده : قـد طلعت الشمس او غربت . فقال له . اسقني ماء فانه لايفهم منه الجواب لسؤاله ، ولا التعليل ، بل هو امر له ابتداء بسقي الماء وعدول عن السؤال بالكلية ، اما لذهوله عن السؤال او لعدم الالتفات اليه لعدم تعلق الغرض به . غير ان هـذا الاحتمال ، وان كان منقدحا ههنا ؛ فهو بعيد في حق النبي عليه السلام، فيما فرض السؤال عنه اذ الغالب عدم الذهول ، وانه انما قصد الجواب حتى لا يكون مؤخرا للبيـان عن وقت الحاجة ، مع كونه خلاف الظاهر .

القسم الثالث ـ ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا او لم يقدر التعليل به لمـا كان لذكره فائدة ، ومنصب الشارع مما ينزه عنه . وذلك لان الوصف المذكور اما ان يكون مذكوراً مع الحكم في كلام الله تعالى ، او كلام رسوله .

فان كان في كلام الله تعالى ، وقدرنا انه لو لم يقدر التعليل به ، فذكره لا يكون مفيداً ، ولا يخفى ان ذلك غير جائز في كلام الله تعالى اجماعاً ؛ نفيا لما لا يليق بكلامه عنه .

وان كان ذلك في كلام رسوله ، فلا يخفى ان الاصل انما هو انتفاء العبث عن العاقل في فعله وكلامه ؛ ونسبة مالا فائدة فيه اليه ، لكونه عارفا بوجوه المصالح والمفاسد ، فلا يقدم في الغالب على مالا فائدة فيه . واذا كان ذلك هو الظاهر

من آحاد العقلاء فمن هو اهل للرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه وتشريع الاحكام، اولى .

واذا عرف ذلك، فيجب اعتقاد كون الوصف المذكور في كلامه مع الحكم علة له.

وهذا القسم على اصناف . وذلك لأن الشارع ، اما ان يذكر ذلك ابتداء من غير سؤال او بعد السؤال، فان كان من غير سؤال فهو (الصنف الاول)، وذلك كما في حديث ابن مسعود ليلة الجن حيث توضأ ، عليه السلام بماء كان قد نبذ فيه تميرات لاجتناب ملوحته ، فقال « تمرة طيبة وماء طهور» (١) فانه يدل على جواز الوضوء به، والا كان ذكره ضائعا . لكون ما ذكر ظاهرا غير محتاج الى بيان .

وان كان مع السؤال، فلا يخلو اما ان يذكر ذلك الوصف في محل السؤال و في غيره فان كان في محل السؤال ، فهو (الصنف الثاني) . وذلك كما روى عنه عليه السلام : انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر ، فقال النبي ﷺ « اينقص الرطب اذا يبس ؟ فقالوا نعم فقال : فلا اذا»(٢) فهذا وان فهم منه ان النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتمر من ترتيبه الحكم على الوصف بالفاء واقترانه بحرف (اذا) وهي من صيغ التعليل، غير انا لو قدرنا انتفاء هذين لبقي فهم التعليل بالنقصان بحاله نظرا الى انه لو لم يقدر التعليل به ، لكان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد .

وان كان في غير محل السؤال ، وهو ان يعدل في بيان الحكم الى ذكر نظير لمحل السؤال ، فهو (الصنف الثالث) : وذلك كما روي عنه ، عليه السلام ، انه لما

---

١ ــ جزء من حديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه في السنن من طريق عبد الله بن مسعود ان النبي ﷺ قال له ليلة الجن ، عندك طهور ؟ قال لا ، إلا شيء من نبيذ في اداوة قال ﷺ تمرة طيبة وماء طهور » زاد الترمذي فتوضأ منه وفي سنده ابو زيد مولى عمرو بن حريث وهو مجهول ، وفي سنده ايضا ابو فزارة ولا يدرى من هو ، واعل ايضا بالاختلاف في حضور ابن مسعود ليلة الجن .

٢ ـ تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٣٧ ج ٢/ انظر تفصيل الكلام عليه في نصب الراية .

سألته الجارية الخثعمية ، وقالت: يارسول الله ان أبي ادركته الوفاة ، وعليه فريضة الحج فان حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال عليه السلام : أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته ؛ اكان ينفعه ذلك فقالت نعم: قال فدين الله احق بالقضاء(١)

فالخثعمية إنما سألت عن الحج ، والنبي عليه السلام ؛ ذكر دين الآدمي والحج من حيث هو دين نظير لدين الآدمي فذكره لنظير المسؤل عنه ؛ مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به ، وإلا كان ذكره عبثاً .

ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها ، أن يكون المسؤل عنه أيضا علة لمثل ذلك الحكم ؛ ضرورة المماثلة .

وما مثل هذا يسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس فكأنه نبه على الاصل، وعلى علة حكمه ، وعلى صحة إلحاق المسئول عنه بواسطة العلة المومى اليها .

وليس من هذا القبيل ما مثل به بعض الأصوليين ؛ وذلك كما روي عن عمر أنه سأل النبي عليه للسلام عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم ؟ فقال عليه السلام : أرأيت لو تمضمضت ، أكان ذلك يفسد الصوم ؟ فقال : لا » .

وذلك لأن النبي عليه السلام إنما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم ، لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم. فنقض النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة ؛ فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم ، وليست مفسدة للصوم .

اما ان يكون ذلك تنبيها على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد فلا .

وذلك لأن كون القبلة والمضمضة مقدمة لإ فساد الصوم ، ليس فيه ما يتخيل أن يكون مانعا من الافطار ، بل غايته أن لايكون مفطراً ، فكان الأشبه بما ذكر النبي عليه السلام أن يكون نقضا لاتعليلا .

وأيضا: فان الأصل ان يكون الجواب مطابقا للسؤال، لازائدا عليه ولا ناقصا عنه.

---

١ ـ يشير الى ما رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس أن امراة من خثعم قالت يارسول الله ان فريضة الله على عباده في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لايستطيع ان يستمسك على الراحلة «أفأحج عنه قال نعم. الخ انظر تلخيص الحبير

أما لزيادة فلعدم الغرض بها .

وأما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل .

وعمر إنما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم أم لا ؟ فالجواب المطابق له انما يكون بما يدل على الافساد أوعدمه ، وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤل عنه فلا يكون اللفظ الدال على ذلك جوابا مطابقا للسؤال ، بخلاف النقض ، فانه يتحقق به أن القبلة غير مفسدة ، فكان جوابا مطابقا للسؤال .

القسم الرابع - أن يفرق الشارع بين أمرين في الحكم بذكر صفة ، فان ذلك يشعر بأن تلك الصفة هي علة التفرقة في الحكم،حيث خصصها بالذكر دون غيرها فلو لم تكن علة ، لكان ذلك على خلاف ما أشعر به اللفظ ، وهو تلبيس يصان منصب الشارع عنه .

وذلك منقسم الى مايكون أحد الأمرين مذكورا في ذلك الخطاب دون ذكر الآخر .

والى مالا يكون مذكورا فيه : (١) .

الأول : كما في قوله عليه السلام « القاتل لا يرث » فانه خصص القاتل بعدم الميراث ، بعد سابقة ارث من يرث .

والثاني : فمنه ما تكون التفرقة فيه بلفظ الشرط والجزاء ، كقوله « لاتبيعوا البر بالبر » الى قوله « فاذا اختلف الجنسان ، فبيعوا كيف شئتم يدا بيد » .

ومنه ما يكون بالغاية ، كقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) .

ومنه ما يكون بالاستثناء كقوله تعالى « فنصف ما فرضتم الا أن يعفون » .

ومنه ما يكون بلفظ الاستدراك كقوله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » .

ومنه أن يستأنف أحد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ، كقوله عليه السلام « للراجل سهم وللفارس ثلاثة أسهم » .

---

١ ـــ والى مالا يكون مذكورا فيه - فيه تحريف والصواب والى مايكون كل من الأمرين مذكورا فيه .

القسم الخامس ـ أن يكون الشارع قد أنشأ الكلام لبيـــان مقصود ، وتحقيق مطلوب ، ثم يذكر في أثنائه شيئا آخر،لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام، لا بأوله ولا بآخره ، فانه يعد خبطا في اللغة واضطرابا في الكلام ، وذلك مما تبعد نسبته الى الشارع ؛ وذلك كقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع » .

فالآية انما سيقت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع . فلو لم يعتقد كون النهي عن البيع علة للمنع عن السعي الواجب الى الجمعة ، لما كان مرتبطا بأحكام الجمعة ، وما سيق له الكلام ، ولا تعلق به ، وذلك ممتنع ؛ لما سبق .

وقوله تعالى : «وذروا البيع » وان كانت صيغته صيغة أمر ، الا انه في معنى النهي اذ النهي طلب ترك الفعل . وقوله تعالى « وذروا البيع » طلب لترك البيع ، فكان نهيا .

القسم السادس : ـ أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً كقوله عليــه السلا « لا يقضى القاضي . وهو غضبان » فانه يشعر بكون الغضب علة مانعةمن القضاء،لمافيه من تشويش الفكر واضطراب الحــال وكذلك اذا قال : أكرم العالم ؛ وأهن الجاهل ، فانه يسبق الى الفهم منه أن العلم علة للاكرام . والجهــل علة للاهانة ؛ وذلك لوجهين .

الاول : ما ألف من عادة الشارع من اعتبار المناسبات دون الغائها ، فاذاقرن بالحكم في لفظه وصفاً مناسباً غلب على الظن اعتباره له :

الثاني : ما علمنا من حال الشارع انه لايرد بالحكم خليا عن الحكمة اذالاحكام انما شرعت لمصالح العبيد ؛ وليس ذلك بطريق الوجوب . بل بالنظر الى جري العادة المألوفة من شرع الأحكام (١) فاذا ذكر مع الحكم وصفاً مناسباً . غلب

١ ــ رعاية المصلحة في شرع الاحكام لم يوجبها أحد سوى الله عليه وإنما أوجبها سبحانه على نفسه رحمة منه بعباده، ويقال ايضاإن رعاية المصلحة في التصرفات هو مقتضى الحكمة وموجب الرحمة فكان احكم الحاكمين ، وارحم الراحمين، أولى بذلك في فعله وشرعه .

على الظن انه علة له الا ان يدل الدليل على انه لم يرد به ما هو الظاهر منه فيجوز تركه .

وذلك كما في قوله (لا يقضي القاضي وهو غضبان) فانه وان دل بظاهره على ان مطلق الغضب علة فجواز القضاء مع الغضب اليسير يدل على ان مطلق الغضب ليس بعلة ، بل الغضب المانع من استيفاء النظر .

واذا عرفت اقسام الوصف المومى اليه ترتب عليه النظر في مسألتين .

المسألة الأولى

اختلف الاصوليون في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه .

فأثبته قوم ، ونفاه آخرون . كالغزالي واتباعه .

حجة من قال باشتراط المناسبة أن الغالب من تصرفات الشارع أن تكون على وفق تصرفات العقلاء وأهل العرف (١) ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره (أكرم الجاهل وأهن العالم) قضى كل عاقل أنه لم يأمر بإكرام الجاهل لجهله ؛ ولا أن أمره باهانة العالم لعلمه ؛ وان ذلك لايصلح للتعليل. نظراً الى أن تصرفات العقلاء لاتتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل .

وأيضا : فان الاتفاق من الفقهاء واقع على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم اما بطريق الوجوب على رأي المعتزلة .

وإما بحكم الاتفاق على رأي أصحابنا (٢) وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر.

وما يعلم قطعاً أنه لا مناسبة فيه . ولا وهم المناسبة يعلم امتناع التعليل به .

والمختار : ان تقول : أما ما كان من القسم السادس الذي فهم التعليل فيه مستندا الى ذكر الحكم مع الوصف المناسب ، فلا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة . لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضاً . وأما ما سواه من

---

١ ــ لو قال تصرفات العقلاء لا تتعدى مسالك الحكمة و قضايا العقل، فاحكم الحاكمين أولى بذلك لكان انسب في حق الله ومغنيا عن قوله الغالب من تصرفات الشارع ان تكون على وفق تصرفات العقلاء فان فيها ما فيها .

٢ ــ أصحابنا يعني الأشعرية ــ وقد تقدم ما في ذلك تعليقا ص ٢٦٠ ج ٣ الخ .

الأقسام فلا يمتنع التعليل فيها بمالا مناسبة فيه ، الا ان تكون العلة بمعنى الباعث ، وأما بمعنى الامارة والعلامة فلا .

وعلى هذا فما ذكروه من الحجة على امتناع التعليل بالوصف الطردي انما يصح أن لو قيل ان التعليل بالوصف الطردي بمعنى الباعث، ولا اتجاه لها في التعليل بمعنى الأمارة والعلامة .

وعلى هذا : فلا امتناع في جعل الجهل علامة على الاكرام ، والعلم علامة على الاهانة ، اذا لم يكن هو الباعث بل الباعث غيره .

المسألة الثانية

اتفقوا على صحة الايماء فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه مدلولا عليه بصريح اللفظ ، كالأمثلة السابق ذكرها .

وأما إذا كان اللفظ يدل على الوصف بصريحه ، والحكم مستنبط منه ، غير مصرح به كما في قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) فان اللفظ بصريحه يدل على الحل ، والصحة مستنبطة ، منه .

ووجهه استنباط الصحة منه أنه لو لم يكن البيع صحيحاً، لم يكن مثمراً ؛ إذ هو معنى نفي الصحة، واذا لم يكن مثمراً مفيداً ، كان تعاطيه عبثاً ؛ والعبث مكروه ، والمكروه لا يحل، وعند ذلك ، فيلزم من الحل الصحة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة .

وهذا (١) مما اختلف في كونه مومى اليه .

فذهب قوم الى امتناع الايماء تمسكا منهم بأن الايماء انما يتحقق إذا دل اللفظ بوضعه على الوصف والحكم كما سبق من الأمثلة .

وأما اذا دل على الوصف بالوضع ؛ وكان الحكم مستنبطاً منه، فلا يدل ذلك على كونه مومى اليه، كما اذا دل اللفظ على الحكم بوضعه، وكان الوصف مستنبطاً منه ، فانه لا يدل على الايماء الى الوصف ، وذلك كما في قوله ، عليه السلام « حرمت الخمرة لعينها (٢) » فانه يدل على الحكم ، وهو التحريم وضعاً ، والشدة المطربة علة مستنبطة منه ، وليست مومى إليها .

١ ــ وهذا ـ فيه تحريف ، والصواب فهذا لانه جواب قوله واما إذا كان اللفظ .
٢ ــ تقدم تعليقا ص ١٩١ ج ٣ ان هذا الحديث غير صحيح . فما بنى عليه من التمثيل =

وذهب المحققون الى كونه مومى اليه ، وهو الحق .

وذلك ، لانه اذا كان اللفظ بصريحه يدل على الوصف وهوالحل ، والصحة لازمة له لما تقرر ؛ فاثبات الحل وضعاً يدل على ارادة ثبوت الصحة ضرورة كونها لا زمة للحل ؛ فيكون ثابتا باثبات الشارع له مع وصف الحـل ، واثبات الشارع للحكم مقترنا بذكر وصف مناسب دليل الايماء الى الوصف ، كما لو ذكر معه الحكم بلفظ يدل عليه وضعاً ضرورة تساويهما في الثبوت ، وان اختلفا في طريق الثبوت ، بأن كان أحدهما ثابتا بدلالة اللفظ وضعا ، والآخر مستنبطاً من مدلول اللفظ وضعا ، لان الايماء انما كان مستفاداً عنـد ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف ؛ لا من جهة كون الحكم ثابتاً بطريق الوضع . وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم مدلولا عليه وضعاً ؛ والوصف مستنبط منه . وذلك لان الوصف المستنبط من الحكم المصرح به ، كما في المثال المذكور ، لم يكن وجوده لازما من الحكم المصرح به ؛ ولا مناسبة لتحققه قبل شرع الحكم بخلاف الصحة مع الحل ، كما تقدم تحقيقه .

والمعتبر في الايماء أن يكون الوصف المومى اليه مذكورا في كلام الشارع مع الحكم ، او لازما من مدلول كلامه (١) والامران مفقودان في الوصف المستنبط بخلاف الحل مع الصحة (٢) .

=به لما حكمه منصوص وعلته مستنبط غير صحيح ايضا ، والصحيح ان كلا من تحريم الخمر وعلته الموجبة له منصوص في الكتاب والسنة قال تعالى : (يا أيها الذين أمنوا) ـ الى قوله ـ « فهل انتم منتهون » وقوله ﷺ .

١ ــ أو لازما من مدلول كلامه ــ فيه سقط والاصل أو الحكم لازما من مدل كلامه

٢ ــ الحاصل ان الاقسام العقلية في هذا المقام اربعة .

الاول ذكر الوصف والحكم في النص ، كما في حديث لايقضي القاضي وهو غضبان ؛ وهذا متفق فيه على ان الوصف مومى اليه .

الثاني ذكر الوصف والحكم مستنبط منه لازم له كما في قوله تعالى (واحل الله البيع وحرم الربا) فحل البيع هنا وصف مستلزم للصحة والا لما كان للحل فائدة=

المسلك الرابع : في إثبات العلّة بالسّبر والتقسيم[1]

وذلك ان يقال . الحكم الثابت في الاصل،إما ان يكون ثابتا لعلة أولا لعلة

لا جائز أن يقال بالثاني : اذهو خلاف اجماع الفقهاء. على ان الحكم لايخلو عن علة إما بجهة الوجوب . كما قالت المعتزلة .

أولا بجهة الوجوب كقول أصحابنا (٢) وبتقدير جواز خلوه عن العلة فالخلو عنها على خلاف الغالب المألوف من شرع الأحكام وذلك يدل ظاهراً على استلزام الحكم فيما نحن فيه للعلة .

واذا كان لا بد له من علة ،فاما بأن تكون ظاهرة أو غير ظاهرة .

لا جائز أن تكون غير ظاهرة ، والا كان الحكم تعبداً ، وهو خلاف الاصل لوجوه ثلاثة .

الأول : ان اثبات الحكم بجهة التعقل اغلب من اثباته بجهة التعبد،وادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن .

الثاني اذا كان الحكم معقول المعنى ، كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء ،واهل العرف؛والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية .

=ولا رتفع بارتفاع الصحة ، وكذا القول في تحريم الربا فانه مستلزم لبطلان العقد ، وهذا القسم مختلف في كون الوصف مومى اليه .

والثالث ذكر الحكم في النص والوصف لازم له مستنبط منه كحل البيع للحاجة الى تبادل المنافع فالحل منصوص والحاجه مستنبطة منه . وهذا متفق على انه ليس مومى اليه .

الرابع وهو الا يذكر الحكم ولا الوصف فهذا لا وجود له .

١ ـــ التقسيم لغة التجزئة، والمراد به هنا ترديد المستدل بين ماجمعه من الاوصاف التي يحتمل ان يكون كل منها علة الحكم ؛ والسبر لغة الاختبار ، والمراد منه هنا اختبار كل وصف من الاوصاف التي انحصر التعليل فيها بطريق من الطرق الآتية ليتميز مايصلح منها للتعليل فيضاف اليه الحكم ويلغي منها ما لا يصلح للتعليل

٢ ـــ تقدم مافي ذلك تعليقا

الثالث : أنه اذا كان معقول المعنى ، كان اقرب الى الانقياد ؛ واسرع في القبول ؛ فكان أفضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان أولى .

وإذا كان لا بد من علة ظاهرة ، فاذا قال المناظر . الموجود في محـل الحكم لايخرج عن وصفين او ثلاثة مثلا ، لاني بحثت وسبرت ، فلم اطلع على ماسواه ، وكان اهلا للنظر بأن كانت مدارك المعرفة بذلك لديه متحققة من الحس والعقل وكان عدلا ثقة فيما يقول . والغالب من حاله الصدق ،غلب على الظن انتفاءماسوى المذكور من الاوصاف ، او قال (١) الاصل عدم كل موجود سوى ماوجدمن الاوصاف المذكورة . الا ان يدل الدليل عليه . والاصـــل عدم ذلك الدليل ، فانه يغلب على الظن الحصر فيما عينه .

واذا ثبت حصر الاوصاف فيما عينه فاذا بين بعـــد ذلك حذف البعض عن درجة الاعتبار في التعليل بدليل صالح مساعد له عليــه ، بحيث يغلب على الظن ذلك ، فيلزم من مجموع الامرين (٢) انحصار التعليل فيما استبقاه ضرورهامتناع خلو محل الحكم عن علة ظاهرة ، وامتناع ، وجود ما وراء الاوصاف المذكورة وامتناع ادراج المحذوف في التعليل لمادل عليه الدليل .

فان قيل: لعله لم يبحث ولم يسبر ، وان بحث وسبر ، فلعله وجدوصفا وراء ما ادعي الحصر فيه ، ولم يذكره ترويجا لكلامه ؛ وان لم يجد شيئا وراء المذكور فلا يدل ذلك على عدمه فان عدم العلم بالوصف جهل به والجهل بوجودالوصف لا يدل على عدمه، وان دل على عدمه بالنسبة الى الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم ، فانه ربما كان عالما بوجود وصف آخر وراء المذكور وعنـــد ذلك فلا ينتهض بحث المستدل دليلا في نظر خصمه على العدم لعلمه بمناقضته . ثم وان دل ذلك ، على حصر الأوصاف فيما ذكره . فحذف بعض الاوصاف عن درجة الاعتبار في التعليل انما يلزم منه انحصار التعليل في المستبقى ان لو كان الحكم في

---

١ ـ او قال ـ عطف على قوله قال الناظر .

٢ ـ الامران هما حصر مايحتمل ان يكون علة للحكم من الاوصاف والغاء مالا يصلح منها للتعليل بطريق من طرق الالغاء الآتية ليتمحض ما بقي منها للتعليل .

التعليل معقول المعنى ، واما على تقدير كونه غير معقول المعنى فلا ؛ لأنه جاز ان يشترك المحذوف والمستبقي في انتفاء الاعتبار، وان كان الحكم معقـول المعنى ، فغاية ما في حذف الوصف المحذوف ابطا معارض العللة ولايلزم من ذلك صحة كون المستبقي علة ، لأن صحة العلة انما تكون بالنظر الى وجـود مصححها ، لا بالنظر الى انتفاء معارضها (١) .

قلنا اذا كان الباحث مسلما عدلا؛ فالظاهر انه صادق فيما اخبر به من البحث وعدم الاطلاع على وصف آخر . وعند ذلك فالقضاء بنفي الوصف لا يكون مستنداً الى عدم العلم به . بل بناء على الظن بعدمه ، فان الظن بعدم الشيء ملازم للبحث عن ذلك الشيء ممن هو اهله ؛ مع عدم الاطلاع عليه . وعنـد ذلك ، فالظاهر انه لو كان الخصم يعلم وجود وصف آخر لأبرزه ، واظهره افحاما لخصمه . واظهاراً لعلم مست الحاجة الى اظهاره؛فدعوى العلم منه بوجودوصف آخر من غير بيان مع امكان البيان ؛ لا يكون مقبولا لظهور العناد فيه ، ولو بين الخصم وجرد وصف آخر ، فانا وان تبينا انخرام حصر المستدل به ، غير انه اذا أدرجه في الابطال مع ما أبطل؛ فانه لا يعد منقطعافيمايقصده من التعليل بالوصف المستبقي . واذا ثبت انحصار الأوصاف فيالقدرالمذكور، فلايخفى أنه اذا أخرج البعض عن درجة الاعتبار ، تعين انحصار التعليل في المستبقي ، فانه وان جاز أن يكون الحكم تعبدا غير أنه بعيد لما سبق تقريره . وليس القضاء بكون المستبقي علة بناء على إبطال المعارض،بل على أن الحكم في محـل التعليل لا بد له من علة ظاهراً . وعند ذلك يغلب على الظن انحصارها في الأوصاف المذكورة فاذا قام الدليل على ابطال البعض غلب على الظن التعليل بالمستبقي ، ويكـون ذلك الظن مستفاداً من جملة القواعد الممهدة ، لا من نفس ابطال المعارض .

هذا كله في حق المناظر (٢) .

---

١ ـــ هذه ستة اعتراضات واردة على ما استدل به الناظر من قوله لاني بحثت الخ وقد اجاب عنها المستدل بستة اجوبة مرتبة ترتيبها .

٢ ـــ الناظر من بحث لنفسه فما غلب على ظنه وجب عليه العمل به والمناظر به=

وأما الناظر المجتهد فانه مهما غلب على ظنه شيء من ذلك فلا يكابر نفسه ؛ وكان مؤاخذاً بما أوجبه ظنه .

وعند ذلك فلابد من بيان طرق الحذف .

الأول : منها أن يبين المستدل أن الوصف الذي استبقاه قدثبت به الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف، وهو ملقب بالالغاء، وهو شديد الشبه بنفي العكس الذي ليس بمقبول ؛ وسيأتي الفرق بينهما . ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المستبقى فانه لو ثبت دونه كما ثبت دون المحذوف(١) كان ذلك الغاء للمستبقي ايضاً، وعند ذلك(٢) فتبين استقلال المستبقى بالتعليل ،ومع ظهور ذلك؛ فيمتنع ادخال الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل ، لأنه يلزم منه الغاء وصف المستدل في الفرع مع استقلاله ضرورة تخلف مالم يثبت كونه مستقلا؛ وهو ممتنع .

ويمتنع أيضا اضافة الحكم في محل التعليل الى الوصف المحذوف لا غير؛ لما فيه من اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغاء ما ثبت استقلاله ، وهو ممتنع .

لكن لقائل أن يقول : دعوى استقلال الوصف المستبقى في صورة الألغاء بالتعليل من مجرد إثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف المحذوف ، غير صحيحة فانه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء كافيا في التعليل بدون ضميمة ما يدل على استقلاله بطريق من طرق إثبات العلة لكان ذلك كافيا في أصل القياس ، ولم يكن الى البحث والسبر حاجة، وكذا غيره من الطرق فاذاً لا بد من بيان الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق اثبات العلة، وعند ذلك إن شرع المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة ، فان بين الاستقلال في صورة الالغاء

=بحث مع خصم يناقشه في دليله فان اقنع المستدل خصمه او ألزمه الحجة كان افحاما ، وان عجز المستدل عن اتمام دليله او انتقل الى دليل آخر كان منقطعاً

١ ــ كما ثبت المحذوف ـ فيه سقط ، والاصل كما ثبت دون المحذوف .

٢ ــ وعند ذلك ــ يعني عند ثبوت الحكم دون الوصف المحذوف ، وثبوته مع الوصف المستبقى في كل صورة فيتبين .. الخ .

بالبحث والبر ؛ كما أثبت ذلك في الأصل الأول ، فقد استقلت صورة الالغاء بالاعتبار ؛ رأمكن أن تكون اصلا لعلته ، وتبينا أن الاصل الاول لا حاجةالبه ، فان المصير الى أصل لايمكن التمسك بهفي الاعتبار الا بذكر صورةأخرى مستقلة بالاعتبار ، يكون تطويلا بلا فائدة

وان بين الاستقلال بطريقآخر ،فيلزمه مع هذاالمحذور محذور آخر ، وهو الانتقال في اثبات كون الوصف علة من طريق الىطريق آخر وهو شنيع في مقام النظر .

الطريق الثاني : أن يكون ما يحذفهمن جنسما ألفنا من الشارع عدمالالتفات اليه في اثبات الاحكام كالطول والقصر ، والسواد والبياض ، ونحوه .

الطريق الثالث : ـ أن يكون ما يحذفه من جنس ماألفنا من الشارع الغاءه في جنس ذلك الحكم المعلل، فيجب الغاؤه ، وان كان مناسبا . وذلك كما في قوله عليه السلام (من اعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه) (١) فانه وان أمكن تقرير مناسبة بين صفة الذكورة وسراية العتق؛ غير أنالما عهدنا من الشارع التسوية بين الذكر والانثى في احكام العتق ، ألغينا صفة الذكورة في السراية ، بخلاف ما عداه من الاحكام .

الطربق الرابع : ـ إذا قال : بحثت في الوصف المحذوف ، فلم أجد فيه مناسبة ، ولا ما يوهم المناسبة ، وكان أهلا للنظر والبحث عدلا ؛ فالظاهر صدقه ، وان الوصف غير مناسب ، ويلزم من ذلك حذفه، ضرورة كون العلة في الاصل بمعنى الباعث على ما تقرر قبل وامتناع اعتبار مالا يكون مناسبا .

---

١ ـــ جزء من حديث اخرجه السنة من طريق ابي هريرة قال قال رسول الله ﷺ من اعتق شقصا له في عبد ، فخلاصه في ماله ان كان له مال ؛ فان لم يكن مال استعى العبد غير مشقوق عليه وراوه البخاري ومسلم من حديث ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ من اعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليهقيمة عدل فاعطي شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق منه ماعتق.

فان قيل البحث والسبر وان دل على عدم المناسبة في الوصف المحـذوف ، فللمعترض أن يقول : بحثت في الوصف المستبقى ، فلم أجد فيه مناسبة .

وعند ذلك ، فان بين المستدل المناسبة فيه ، فقد انتقل في اثبات العلة من طريق السبر الى المناسبة . وان لم يبين ذلك ، لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى من وصف المستدل .

قلنا . إن كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل واحـد من الوصفين ، فلا يسمع منه بعد بيان المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف، منع المناسبة في المستبقي ، لكونه مانعاً لما سلمه ؛ ولا يجب على المستدل بيـان المناسبة في الوصف المستبقى . وإن لم يسبق من المعترض تسليم ذلك ؛ فللمستدل طريق صالح في دفع السؤال من غير حاجة الى بيان المناسبة في الوصف المستبقى ، وهـو ترجيح سبره على سبر المعترض بموافقته للتعدية . وموافقة سبر المعترض للقصور ؛ والتعدية أولى من القصور ، على ما يأتي تقريره في الترجيحات .



المسلك الخامس - في اثبات العلة المناسبة والاحالة (١)

ويشتمل على ثمانية فصول :

الفصل الأول

في تحقيق معنى المناسب

قال أبو زيد : (٢) (المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول) وما ذكروه ، وإن كان موافقاً للوضع اللغوى حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء ، أي ملائم له ،غيرأن تفسير المناسب بهذا المعنى وإن أمكن أن يتحققه الناظر مع نفسه ؛ فلاطريق للمناظر الى اثباته على خصمه في مقام النظر لامكان أن يقول الخصم : هذا مما لم يتلقه عقلي بالقبول، فـلا يكون مناسباً بالنسبة الي ، وان تلقاه غيري بالقبول ، فانه ليس الاحتجاج علي بتلقي غيري له بالقبول أولى من الاحتجاج على غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول .

وعلى هذا بني ابو زيد امتناع التمسك في اثبات العلة في مقام النظر بالمناسبة وقرآن الحكم بها ، وان لم يمتنع التمسك بذلك في حق الناظر ؛ لأنه لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله .

والحق في ذلك أن يقال : المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم .

وسواء كان ذلك الحكم نفياً أو اثباتا . وسواء كان ذلك المقصـود جلب مصلحة أو دفع مفسدة . وهو أيضاً غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فانه يصح لغة أن يقال انه مناسب له . ولا يخفى إمكان اثبات مثل ذلك في مقام النظر على الخصم ، بما لو أعرض عنه الخصم وأصر معه على المنع ، كان معانداً

---

١ ــ وا حاله ـ الصواب والاخالة بالخاء المعجمة .

٢ ــ ابو زيد ــ هو عبيد الله بن عمر الدبوسي القاضى مات عام ٤٣٠ هـ .

الفصل الثاني

في تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم

المقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة ، أو دفع مضرة ، او مجموع الامرين بالنسبة الى العبد لتعالى الرب تعالى عن الضرر والانتفاع. وربما كان ذلك مقصوداً للعبد لأنه ملائم له ، وموافق لنفسه .

ولذلك ؛ اذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه ، احتار وجوده على عدمه .

واذا عرف أن المقصود من شرع الحكم انما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة .

فذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة .

فان كان في الدنيا ، فشرع الحكم ، اما أن يكـــون مفضياً الى تحصيل أصل المقصود ابتداء ؛ أو دواما أو تكميلا .

فالاول : مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الاهـــل في المحل تحصيلا لاصل المقصود المتعلق به من الملك أو المنفعة ؛ كما في البيع والاجارة ونحوهما .

وأما الثاني : فكالقضاء بتحريم القتل ، وإيجاب القصاص على من قتل عمدا عدواناً ، لافضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية المعصومة .

وأما الثالث : فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح ، فانه مكمل لمصلحة النكاح ؛ لاأنه محصل لاصلها لحصولها بنفس اعتبار التصرف وصحته .

وأما في الاخرى فالمقصود العائد اليها من شرع الحكم لا يخـــرج عن جلب الثواب ، ودفع العقاب .

فالأول : كالحكم بايجاب الطاعات وأفعال العبادات، لافضائه الى نيل الثواب ورفع الدرجات .

والثاني : فكالحكم بتحريم أفعال المعاصي؛ وشرع الزواجر عليها دفعاً لمحذور العقاب المرتب عليها .

الفصل الثالث

في بيان مراتب إفضاء الحكم إلى المقصود من شرع الحكم واختلافها

المقصود ، إما أن يكون حاصلا من شرع الحكم يقيناً أو ظنا ، او ان الحصول وعدمه متساويان ؛ او أن عدم الحصول راجح على الحصول .

أما الاول : فمثاله افضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع الى اثبات الملك .

وأما الثاني: فكشرع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الفوات ، فانه مظنون الحصول راجح الوقوع، اذ الغالب من حال العاقل انه اذا علم أنه اذا قتل قتل ، أنه لا يقدم على القتل ؛ فتبقى نفس المجني عليه الى نظائره من الزواجر ، وليس ذلك مقطوعاً به لتحقق الاقدام على القتل ، مع شرع القصاص كثيرا .

وأما القسم الثالث : فقلما يتفق له في الشرع مثال على التحقيق، بل على طريق التقريب وذلك ، كشرع الحد على شرب الخمر، العقل ، فان افضاءه الى ذلك متردد، حيث انا نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه، لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر في العادة .

ومثال القسم الرابع افضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة الى مقصود التوالد والتناسل ، فانه وان كان ممكنا عقلا ، غير انه بعيد عادة، فكان الافضاء اليه مرجوحا

فهذه الاقسام الاربعة وان كانت مناسبة نظراً الى انها موافقة للنفس، غير ان اعلاها القسم الاول لتيقنه، ويليه الثاني لكونه مظنونا راجحا . ويليه الثالث لتردده. ويليه الرابع لكونه مرجوحا . والقسمان الاولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة .

واما القسم الثالث والرابع ، فلكون المقصود فيهما غير ظاهر ، للمساواة في الثالث ؛ والمرجوحية في الرابع . فالاتفاق واقع على صحة التعليل بهما اذا كان ذلك في آحاد الصور الشاذة ، وكان المقصود ظاهر من الوصف في غالب صور الجنس والا فلا. وذلك كما ذكرناه من مثال صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فانه وان

كان غيرظاهربالنسبة الى الآيسة ، الا انه ظاهر فيا عداها (١) .

وعلى هذا ؛ فلو خلا الوصف الذي رتب عليه الحكم عن المقصود الموافق للنفس قطعاً ؛ وان كان ظاهراً في غالب صور الجنس ، كما في لحوق النسب في نكاح المشرقي للمغربية ، وشرع الاستبراء في شراء الجارية لمعرفة فراغ الرحم ؛ فيا اذا اشترى الجارية ممن باعها منه في مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ رحمها من غيره قطعاً ؛ وان كان ذلك ظاهراً في غالب صور الجنس فيما عدا هذه الصور ، فلا يكون مناسبا ، ولايصح التعليل به لان المقصود من شرع الاحكام الحكم (٢) فشرع الاحكام مع انتفاء الحكمة يقينا لا يكون مفيدا ، فلا يرد به الشرع خلافا لاصحاب ابي حنيفة .

١ ــ إذا كان التساوي والرجوحية في آحاد الصور الشاذة عاد الثالث والرابع الى الثاني، ثم للنكاح مقاصد كثيرة، منها التناسل وعفة الفرج وإتراف النفس والتعاون على متاعب الحياة، وبعض مقاصده اهم من بعض، وإذن فبعد التناسل في نكاح الآيسة لايفضي الى عدم الحكمة او المقصود مطلقا ؛ وان افضى الى ظن عدم مقصود من مقاصد النكاح .

٢ ــ الحكم بكسر الحاء جمع حكمة .

الفصل الرابع

في أقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه في نفسه وذاته [1]

وهو لا يخلو، اما ان يكون من قبيل المقاصد الضرورية؛ اولا من قبيل المقاصد الضرورية .

فان كان من قبيل المقاصد الضرورية ، فاما ان يكون اصلا، اولا يكون اصلا

فان كان اصلا ؛ فهو الراجع الى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل؛ ولا شريعة من الشرائع . وهي حفظ الدين؛ والنفس ، والعقل؛ والنسل، والمال .

فان حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات ، وهي اعلى مراتب المناسبات

والحصر في هذه الخمسة الأنواع انما كان نظرا الى الوقوع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة .

اما حفظ الدين فبشرع قتل الكافر المضل، وعقوبة الداعي الى البدع .

واما حفظ النفوس فبشرع القصاص .

واما حفظ العقول فبشرع الحد على شرب المسكر .

واما حفظ الأموال التي بها معاش الخلق، فبشرع الزواجر للغصاب والسراق(٢)

واما ان لم يكن اصلا فهو التابع المكمل للمقصود الضروري .

وذلك كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر ؛ الداعي الى الكثير وان لم يكن مسكرا . فان اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر ، لا بتحريم قليله ، وانما يحرم القليل للتكميل والتتميم .

واما ان لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية .

فاما ان يكون من قبيل ماتدعو حاجة الناس اليه ، او لا تدعو اليه الحاجة .

فان كان من قبيل ماتدعو اليه الحاجة، فاما ان يكون اصلا اولا يكون اصلا.

---

١ ــ ارجع الى كتاب المقاصد من كتاب الموافقات للشاطبي فانه قسمها الى ضروريات وحاجيات وتحسينيات وذكر مكملات كل منها، واوضحها بالتعاريف والأمثلة .

٢ــ فيه سقط ـ تقديره واما حفظ النسل فبشرع النكاح وحد الجلد والرجم .

فان كان اصلا ، فهو القسم الثاني : الراجع الى الحاجات الزائدة . وذلك كتسليط الولى على تزويج الصغيرة ، لا لضرورة ألجأت اليه ، بل لحاجة تقييد الكفء الراغب ، خيفة فواته عند دعو الحاجة اليه، بعد البلوغ لا الى خلف .

وأما تسليط الولى على تربية الصغير وارضاعه وشراء المطعوم والملبوس له، فليس من هذا القبيل ، بل من قبيل الضروريات الأصلية التي لا تخلو شريعة عن رعايتها وهذا القسم في الرتبة دون القسم الاول : ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه ، دون القسم الاول ، وهو في محل المعارضة ، مع ما كان من قبيل التكملة والتتمة للقسم الاول ولهذا اشتركا في جواز اختلاف الشرائع فيهما .

وان لم يكن أصلا ، فهو التابع الجاري مجرى التتمة والتكملة للقسم الثاني : وذلك كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة فانه أفضى الى دوام النكاح ، وتكميل مقاصده، وان كان أصل المقصود حاصلا دون ذلك . وهذا النوع في الرتبة دون ما تقدم . أما بالنظر الى المقصود الذي هو من باب الضرورات والحاجات فظاهر . وأما بالنظر الى ماهو من قبيل التكملة للمقصود الضروري ؛ فلكونه مكملا لما ليس بضروري .

وأما ان كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة ، فهو القسم الثالث، وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات وذلك كسلب العبيد أهلية الشهادة؛ من حيث ان العبد نازل القدر والمنزلة ، لكونه مستسخرا للمالك مشغولا بخدمته . فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرها ؛ جريا للناس على ما ألفوه وعدوه من محاسن العادات، وان كان لا تتعلق به حاجة ضرورية ولا زائدة، ولا هو من قبيل التكملة لأحدهما، وليس هذا من قبيل سلب ولايته على الطفل فان سلب ولايته من قبيل الحاجات ، لان الولاية على الطفل تستدعي الخلو والفراغ والنظر في أحواله ، واستغراق العبد بما هو الواجب عليه من خدمة مالكه مانع له من ذلك، ولا كذلك في الشهادة لاتفاقها في بعض الاحيان .

الفصل الخامس (١)

اختلفوا في الحكم إذا ثبت لوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية له أو راجحة عليه، هل تنخرم مناسبته أو لا؟ فاثبتة قوم؛ ونفاه آخرون وقد احتج من قال ببقاء المناسبة من وجوه أربعة.

الاول: أن مناسبة الوصف تنبني على مافيه من المصلحة، والمصلحة أمر حقيقي لا تختل (٢) بمعارضة المفسدة. ودليله (٣) ان المصلحة والمفسدة المتعارضتان إما ان يتساويا، او تترجح احداهما على الاخرى فان كان الاول، فاما أن تبطل كل واحدة منها بالاخرى، او ان تبطل احداهما بالاخرى من غير عكس؛ اولا تبطل واحدة منها بالاخرى، الاول محال، لان عدم كل واحدة منهما انما هو بوجود الأخرى، وذلك يجر الى وجودهما مع عدمهما، ضرورة ان العلة لابد وأن تكون متحققة مع المعلول، والثاني محال (٤) لعدم الاولوية، والثالث (٥) هو المطلوب، وان كانت احداهما ارجح من الاخرى، فلا يلزم منه ابطال المرجوحة الا ان تكون بينها منافاة، ولا منافاة لما بيناه من جواز اجتماعهما في القسم الاول ولأن الراجحة منها اذا كانت معارضة بالمرجوحة فاما ان ينتفي شيء من الراجحة لاجل المرجوحة؛ اولا ينتفي منها شيء. فان كان الاول، فهو محال ان تتساويا لما سبق في القسم الاول، ولأنه ليس انتفاء بعض الراجح وبقاء بعضه اولى من العكس ضرورة التساوي في الحقيقة وان تفاوتا؛ فالكلام في الراجح كالكلام في

---

١ ـ أنظر ص ٢٩٠ - ٣٠٦ ج ١٩ من مجموع الفتاوي لابن تيمية. والجزء الثاني من الموافقات ومبحث الأوامر والنواهي من الجزء الثالث منها.

٢ ـ لاتختل ـ الجملة خبر ثان للمصلحة.

٣ ـ ودليله ـ دليل قوله (المصلحة أمر حقيقي لاتختل الخ.

٤ ـ والثاني محال ـ تحته صورتان الأولى بطلان المصلحة بالمفسدة دون العكس والثاني بطلان المفسدة بالمصلحة دون العكس، وعلة البطلان فيهما واحدة هي عدم الأولوية.

٥ ـ هو في الحقيقة رابع لما تقدم من ان الثاني تحته صورتان

الاول ؛ وهو تسلسل ممتنع ؛ واذا كانت المصلحة لا تختل بمعارضة المفسدة ، فالعقل يقضي بمناسبتها للحكم وبالنظر الى المعارض يقضي بانتفاء الحكم لاجل المعارض. ولهذا، يحسن من العاقل أن يقول الداعي : الى اثبات الحكم موجود ، غير انه يمنعني منه مانع ، ولو اختلت مناسبة الوصف ، لما حسن من العاقل هذه المقالة .

الوجه الثاني: انه قد يتعارض في نظر الملك عند الظفر بجاسوس عدوه المنازع له في ملكه، قتله وعقوبته ، زجراً له ولأمثاله عن الحبس (١) المضربه والاحسان اليه واكرامه اما الاستهانة بعدوه، او لقصد كشف أسراره . واي الامرين سلك فانه لايعد خارجاً عن مذاق الحكمة ، ومقتضى المناسبة ، وان لزم منه فوات المقصود الحاصل من سلوك مقابله ، وسواء تساويا . او كان احدهما راجحاً

الثالث : انه اذا اجتمع الاخ من الابوين مع الاخ من الاب في الميراث. فانه قد يتعارض في نظر الناظر تقديم الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة ، والتسوية بينهما لاشتراكهما في جهة العصوبة والغاء قرابة الامومة . وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بمزيد القرابه . ومع ذلك فالعقل يقضي بتأدي النظر (٢) من غير احتياج الى ترجح بأن ورود الشرع بالاحتمال الاول مناسب غير خارج عن مذاق العقول . ولو كان ترجيح الوصف المصلحي معتبراً في مناسبته لما كان كذلك .

الرابع: ان الشرع قد ورد بصحة الصلاة في الدار المغصوبة نظراً الى مافيها من المصلحة ، وبتحريمها نظراً الى ما فيها من مفسدة الغصب . فلو اشترط الترجيح في المناسبة . لما ثبت الصحة ، ولا التحريم بتقدير التساوي بين مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ، ولا حكم الصحة بتقدير رجحان مفسدة الغصب، ولا التحريم بتقدير رجحان مصلحة الصحة لعدم المناسب .

وهذه الحجج ضعيفة :

---

١ ـ لحبس ـ فيه تحريف والصواب التجسس .

٢ ـ بتأدي النظر ـ لعله ببادىء النظر ـ ببادىء .

اما الحجة الاولى فلقائل ان يقول : ان اردت أن مناسبة الوصف تنبني على انه لابد في المناسبة من المصلحة على وجه لا يستقل بالمناسبة. فمسلم ، ولكن لا يلزم من وجود بعض مالا بـد منه في المناسبة تحقق المناسبة . وان اردت انها مستقلة بتحقيق المناسبة ، فممنوع، وذلك لان المصلحة وان كانت متحققة في نفسها فالمناسبة امر عرفي ؛ وأهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية أو الراجحة مناسبة ولهذا ان من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة، يعد سفيها خارجا في تصرفه عن تصرفات العقلاء ولو كان ذلك مناسباً لما كان كذلك، وعلى هذا ، فلا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة .

وقوله غير انه يمنعني منه مانع . وان كان صحيحا في العرف ، فليس ذلك الا لاخلال المانع المفسدي بمناسبة المصلحة ؛ لا بمعنى ان الانتفاء محال على المفسدة(١) مع وجود المناسب للحكم .

وعلى هذا ؛ نقول بان مناسبة كل واحدة من المصلحة والمفسدة تختل بتقدير التساوي وبتقدير مرجوحية احداهما . فالمختـل مناسبتها دون مناسبة الراجحة ضرورة فوات شرط المناسبة ؛ لا لأن كل واحدة علة للاخلال بمناسبة الأخرى او احداهما ؛ ايلزم في ذلك ما قيل .

واما الحجة الثانية : فلقائل ان يقول ايضا : مهما لم يترجح في نظر الملك واهل العرف مصلحة ما عينه من احد الطريقين من الاحسان او الاساءة بمقتضى الحالة الراهنة ، فان فعله لايكون مناسبا ويكون بتصرفه خارجاً عن تصرفات العقلاء.

واما الحجة الثالثة فلقائل ان يقول : لا نسلم جواز الجزم بمناسبة ماعين دون ظهور الترجيح في نظر الناظر،وبعد ظهور الترجيح ؛ فليس الجزم بمناسبة الوصف في نفس الأمر قطعا لجواز ان يكون في نفسه مرجوحاً ، وان لم يطلع عليه

١ــ محال على المفسدة ــ اي راجع اليها، ناشيء منها؛ وليس المراد بالمحال مايقابل الواجب والجائز العقليين .

وأما الحجة الرابعة، فبعيدة ع التحقيق ، وذلك لأن الكلام انما هو مفروض في اثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته تحصيل للمصلحة مفسدة مساوية، اوراجحة ، و،اذكر من مفسدة تحريم الغصب ، وهي شغل ملك الغير غير لازمة من ترتيب حكم المصلحة عليها وهو صحة الصلاة ، فانا وان لم نقض بصحة الصلاة فالمفسدة اللازمة من الغصب لا تختل بل هي باقية بحالها ، ولو كانت لازمـة من حكم المصلحة لا غير لا نتفت المفسدة المفروضة بانتفاء حكم المصلحة ،وليس كذلك وحيث لم تكن مفسدة تحريم الغصب لازمة عن حكم المصلحة ، كان من المناسب اعتبار كل واحدة منهما في حكمها،وهي المصلحة والمفسدة ، اذلامعارضة بينهما على ما تقرر .

واذا تقـرر توقف المناسبة على الترجيح، فللمعلل ترجيح وصفه بطرق تفصيلية تختلف باختلاف المسائل ، وله الترجيح بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل .

وحاصله ان يقول المعلل لو لم يقدر ترجيح المصلحة على ماعارضها من المفسدة مع البحث وعدم الاطلاع على مايمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ماذكرته ، لزم ان يكون الحكم قد ثبت تعبدا . وهو خلاف الاصل لوجهين .

الاول: أن الغالب من الأحكام التعقل دون التعبد، فادراج مانحن فيه تحته أولى

الثاني : أنه اذا كان معقول المعنى ، كان الحكم أقرب الى الانقياد ، وادعى الى القبول ، فان الانقياد الي المعقول المألوف أقرب مماليس كذلك ، فكان افضى الى المقصود من شرع الحكم .

لكن لقائل ان يقول : ماذكرتموه من البحث عن وصف آخر تمكن اضافـة الحكم اليه مع عدم الظفر به ، وان دل على ترجيح جهة المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها ، وهو عدم الاطلاع على مابه تكون راجحة على معارضها مع البحث عنه ، وعدم الظفر به ، وليس احد البحثين اولى من الآخر .

فان قلتم بل ماذكرناه اولى من جهة ان بحثنا عن وصف صالح للتعليل،وذلك لايتعدى محل الحكم ، فمحله متحد ، وبحثكم انما هو عما به الترجيح ، وهـو غير منحصر في محل الحكم ، فان مابه الترجيح قد يكون بما يعود الى ذات العلة، وقد يكون بأمر خارج عنها ، كما يأتي تقريره . فكان ماذكرناه أولى .

قلنا : مابه الترجيح ، ان كان خارجاً عن محل الحكم ؛ فلايتحقق به الترجيح في محل الحكم .

وان كان في محل الحكم فقداستوى البحثان في اتحاد محلها ، ولا ترجيح بهذه الجهة ، وبتقدير تسليم اتحاد محل بحث المستدل والتعدد في محل بحث المعترض غير ان الظن الحاصل من البحثين اما ان يكون متساويا او متفاوتا .

وبتقدير المساواة ورجحان ظن المعترض . فلا ترجيح في جانب المستدل وانما يترجح بتقدير أن يكون ظنه راجحاً .

ولايخفى أن مايقع على تقدير من تقديرين ، يكون أغلب مما لا يقع الا على تقدير واحد

وينبغي أن يعلم أن اشتراط الترجيح في تحقيق المناسبة انما يتحقق على رأى من لايرى تخصيص العلة .

وأما من يرى جواز تخصيصها ، وجواز احالة انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع وجود المقتضى ، فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة . وان كانت المصلحة مرجوحة أو مساوية . فان انتفاء الحكم بالمانع ، مع وجود المقتضى ، إما أن يكون لمقصود راجح على مقصود المقتضى للاثبات ، او مساوله ، أو مرجوح بالنسبة اليه ؛

فان كان راجحاً فقد قيل بمناسبة المقتضى للاثبات مع كون مقصوده مرجوحا . والا فلو لم يكن مناسبا كان الحكم منتفياً لانتفاء المناسب لا لوجود المانع وان كان مساويا فكذلك أيضاً .

وان كانت مفسدة المانع مرجوحة ، فقد قيل بانتفاء الحكم له ، ولولا مناسبته للانتفاء لما انتفى الحكم به ، فانه لوجاز أن ينتفي الحكم بما ليس بمناسب ؛ لجاز أن يثبت بما ليس بمناسب .



الفصل السادس

في كيفية ملازمة الحكمة لضابطها وبيان أقسامها

فنقول الحكمة اللازمة لضابطها ، إما ان تكون ناشئة عنه .

واما ان لاتكون ناشئة عنه .

والتي لا تكون ناشئة عنه ، اما ان تكون للوصف دلالة على الحاجة اليها . أولا تكون كذلك .

فالأول: كشرع الرخصة في السفر لدفع المشقة الناشئة من السفر .

والثاني : كالحكم بصحة البيع بافضائه ؛ الى الانتفاع بالعوض، فان الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهراً وليس ناشئا عن البيع . ولكن للبيع ، وهو التصرف الصادر من الأهل في المحل ، وهو الايجاب والقبول ، دلالة على الحاجة اليه .

والثالث : كما في ملك نصاب الزكاة فانه يناسب ايجاب الزكاة من حيث انه نعمة ، والنعمة تناسب الشكر لافضاء الشكر الى زيادة النعمة ، على ماقال تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم) والزكاة صالحة لأن تكون شكراً لما فيها من اظهار النعمة واظهار النعمة في العرف يعد شكرا .

ولا يخفى أن ما مثل هذا المقصود(١)وهو زيادة النعمة ملازم لترتيب ايجاب الزكاة على ذلك النصاب وليس زيادة النعمة ناشئة عن نفس ملك النصاب ، كما كانت المشقة ناشئة عن السفر ، ولا لملك النصاب دلالة على الحاجة إلى زيادة النعمة ؛ كدلالة البيع على الحاجة الى الانتفاع .

---

١ ـ ولايخفى ان مامثل هذا المقصود ـ تكرر من الآمدي استعمال هذا التركيب وعبارته قلقة وقد تقدم الكلام على ذلك تعليقاً ص١٤١ ج٢ . واقول لوحذفت ما ؛ او بقيت وزيد بعدها كان لسهلت العبارة ووضح معناها .

الفصل السابع

في أقسام المناسب بالنظر الى اعتباره ، وعدم اعتباره

فنقول : الوصف المناسب، اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع، أو لا يكون معتبرا.

فان كان معتبرا ، فاعتباره اما ان يكون بنص ، او اجماع، او بترتيب الحكم على وفقه في صورة بنص او اجماع .

فان كان معتبرا بنص او اجماع، فيسمى المؤثر، على ما سبق تحقيقه في المسائل المتقدمة .

واذا كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه في صورة ، فالذي تقتضيه القسمة العقلية تسعة اقسام .

وذلك ، لانه إما ان يكون معتبراً بخصوص وصفه ، او بعموم وصفه ، او بخصوصه وعمومه ، وان كان معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه .

فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم المعلل ، او في جنسه؛ اوفي عينه ، وجنسه

وان كان معتبرا بعموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم ، اوجنسه او في عينه وجنسه .

وان كان معتبرا بعموم وصفه وخصوصه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم أو جنسه أوفي عينه وجنسه . وأما ان لم يكن الوصف معتبراً فلا يخلو .

اما ان يظهر مع ذلك الغاؤه او لم يظهر منه ذلك .

فهذه جملة الأقسام المذكورة، غير ان الواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسة .

القسم الأول : ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في الحكم ،وعموم الوصف في عموم الحكم في اصل آخر .

وذلك كما في الحلق القتل بالمثقل، بالمحدد لجامع القتل العمد العدوان ، فانه قد ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد؛ وظهر تأثير جنس القتل من حيث هو جناية على المحل المعصوم بالقود في جنس القتل من حيث هو قصاص في الأيدي ،وهذا القسم هو المعبر عنه بالملائم ، وهو متفق عليه بين القياسيين ، ومختلف فيما عداه .

القسم الثاني : ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص

الحكم ن غير ان يظهر اعتبار عينه فى جنس ذلك الحكم في اصل آخر متفق عليه ولا جنسه في عين ذلك الحكم ولا جنسه في جنسه ، ولا دل على كونه علة نص . ولا اجماع ، لا بصريحه ولا إيمائه .

وذلك كمعنى الاسكار، فانه يناسب تحريم تناول النبيذ، وقد ثبت اعتبار عينه في عين التحريم في الخمر ، ولم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم ، ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه ولا اجماع عليه ؛ فلو قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون الاسكار علة فلا يكون معتبرا بنص ايضاً، وهذا هو المناسب الغريب، وهو مختلف فيه بين القياسيين ، وقد انكره بعضهم . وانكاره غير متجه لأنه يفيد الظن بالتعليل .

ولهذا فانا اذا راينا شخصا قابل الاحسان بالاحسان، والاساءة بالاساءة مع أنه لم يعهد من حاله قبل ذلك شيء فيما يرجع الى المكافآة وعدمها ، غلب على الظن ما رتب الحكم عليه.

والذي يؤيد ذلك أنه لايخلو اما أن يكون الحكم قد ثبت لعلة ؛ أو لا لعلة .

فان كان لا لعلة ، فهو بعيد لما سبق تقريره من امتناع خلو الأحكام عن العلل. وان كان لعلة ، فاما أن يكون لما لم يظهر اولما ظهر . الأول يلزم منه التعبد ، وهو بعيد على ما عرف والثاني هو المطلوب .

فان قيل : الفرق بين ما نحن فيه ؛ وبين صورة الاستشهاد أنا قد ألفنا من تصرفات العقلا مقابلة الاحسان بالاحسان ؛ والاساءة بالاساة، فكان ذلك من قبيل القسم الأول، وهو الملائم المتفق عليه؛ لا من قبيل القسم الثاني، وهو الغريب المختلف فيه .

قلنا نحن : إنما نفرض الكلام في شخص لم يعهد من حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة ، فلا يكون من الملائم المتفق عليه ولا من الملغى ، ومع ذلك فان التعليل يظهر من فعله لكل عاقل نظراً إلى أن الغالب إنما هو غلبة طبيعة المكافأة بالانتقام ، والاحسان في حق العاقل ، كما أن الغالب من الشارع اعتبار المناسبات دون إلغائها . وليس هذا من القسم الأول في شيء، لأن القسم الاول مفروض فيما علم من الشارع اعتبار العين في العين فيه، والجنس في الجنس، والفرق بين الامرين ظاهر .

القسم الثالث : أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم لاغير ؛ أي أنه لم يعتبر مع ذلك عينه، في عينه ولا عينه في جنسه، ولا جنسه في عينه،

ولا دل عليه نص ولا اجماع ، وهذا أيضاً من جنس المناسب الغريب المختلف فيه بين القياسيين ؛ الا أنه دون القسم الثاني .

وذلك لان الظن الحاصل باعتبار الخصوص في الخصوص لكثرة ما به الاشتراك ، أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم ، وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر ، في جنس التخفيف ، فان عين مشقة الحائض ليست عين مشقة المسافر بل من جنسها ؛ وعين التخفيف عن المسافر باسقاط الركعتين الزائدتين ليس عين التخفيف عن الحائض باسقاط أصل الصلاة بل من جنسها .

واعلم أن الوصف المعلل به ، وكذلك الحكم المعلل نه أجناس :

منها ماهو عال ليس فوقه ما هو أعلى منه .

ومنها ما هو قريب اليه ليس بينه وبينه واسطة .

ومنها ماهو متوسط بين الطرفين ، اما على السواء او انه الى احد الطرفين أقرب من الآخر .

فأما الجنس العالي للحكم الخاص ، فكونه حكما ؛ واخص منه كونه وجوبا او تحريما او غير ذلك من الاحكام .

وأخص من الوجوب العبادة : وغير العبادة واخص من العبادة الصلاة ، وغير الصلاة .

واخص من الصلاة الفرض والنفل .

واما الجنس العالي للوصف الخاص فكونه وصفا تناط الاحكام به .

واخص منه كونه مناسبا بحيث يخرج منه الشبهي ، وأخص منه المصلحة الضرورية .

وأخص منه حفظ النفس والعقل .

وعلى هذا النحو ، فالظن في هذا القسم مما يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به الاشتراك من الجنس العالي والسافل والمتوسط .

فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل ، فهو اغلب على الظن .

وما كان الاشتراك فيه بالاعم ، فهو ابعد ؛ وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول .

القسم الرابع : المناسب الذي لم يشهد له اصل من اصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر الغاؤه في صورة ، ويعبر عنه بالمناسب المرسل ، (١) وستأتي الكلام عنه فيما بعد .

---

١ ـ يعبر عنه ايضا بالمصلحة المرسلة . وسيأتي الكلام عليها في الأدلة المختلف فيها .

القسم الخامس المناسب الذي لم يشهدله اصل بالاعتبار بوجه من الوجوه، وظهر مع ذلك الغاؤه واعراض الشارع عنه في صوره؛ فهذا مما اتفق على ابطاله؛ وامتناع التمسك به، وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك، لما جامع في نهار رمضان وهو صائم (يجب عليك صوم شهرين متتابعين) . فلما أنكر عليه، حيث لم يأمره باعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال لو امرته بذلك لسهل عليه ذلك واستحقر عتاق رقبة في قضاء شهوة فرجه، فكانت المصلحة في ايجاب الصوم؛ مبالغة في زجره . فهذا وان كان مناسباً، غير انه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغائه بنص الكتاب

الفصل الثامن

في اقامة الدّلالة على أنّ المناسبة والإعتبار دليل كون الوصف علّة

وذلك لأن الأحكام انما شرعت لمقاصد العباد، اما انها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الاجماع والمعقول .

اما الاجماع: فهو ان ائمة الفقه مجمعة على ان احكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود، وان اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب، كما قالت المعتزلة، او بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول اصحابنا (١)

واما المعقول: فهو ان الله تعالى حكيم في صنعه فرعاية الغرض في صنعه .

اما ان يكون واجبا، او لا يكون واجبا :

فان كان واجبا، فلم يخل عن المقصود .

وان لم يكن واجبا، ففعله للمقصود يكون اقرب الى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود، فكان المقصود لازما من فعله ظنا . واذا كان المقصود لازما في صنعه فالاحكام من صنعه (٢) فكانت لغرض ومقصود . والغرض اما ان يكون عائدا الى

---

١ ــ تقدم ما فيه تعليقاً غير مرة .

٢ ــ لو قال المعتزلي : أحكام الله من صنعه لقلنا انه بنى تعبيره على مذهبه من ان كلام الله مخلوق لفظه ومعناه، لكن الآمدي اشعري يرى ان احكام الله خطابه =

الله تعالى ، او الى العباد ولاسبيل الى الاول لتعاليه عن الضرر والانتفاع ؛ ولانه على خلاف الاجماع ، فلم يبق سوى الثاني .

وايضا: فان الاحكام مما جاء بها الرسول ، فكانت رحمة للعالمين ، لقوله تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) فلو خلت الاحكام عن حكمة عائدة الى العالمين ما كانت رحمة ، بل نقمة ، لكون التكليف بها محض تعب ونصب .

وايضا : قوله تعالى « ورحمتي وسعت كل شيء » فلو كان شرع الاحكام في حق العباد لا لحكمة ، لكانت نقمة لا رحمة ، لما سبق .

وايضا: قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام (١) فلو كان التكليف بالاحكام لا لحكمة عائدة الى العباد لكان شرعها ضررا محضا ؛ وكان ذلك بسبب الاسلام ، وهو خلاف النص .

واذا ثبت ان الاحكام انما شرعت لمصالح العباد ، فاذا رأينا حكما مشروعا مستلزما لامر مصلحي ؛ فلا يخلو اما أن يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم أو ما لم يظهر لنا ، لا يمكن ان الغرض مالم يظهر لنا ، والا كان شرع الحكم تعبداً وهو خلاف الأصل ، لماسبق تقريره . فلم يبق الا ان يكون مشروعاً لما ظهر ،

=وانها قديمة غير مخلوقة ، وانها شيء واحد في نفسه، وان تعددت باعتبار متعلقاتها وتعلقاتها كما تقدم ذلك ص ٢٤٩ ج ٣ فكيف يقول هنا ان احكام الله من صنعه: فكان ينبغي أن يقول احكام الله من شرعه ، إحقاقاً للحق وأدباً مع الله في نسبة صفاته إليه وليسلم من التناقض .

١ ــ رواه احمد في مسنده ؛ وعبدالرزاق في مصنفه ، وابن ماجه في سننه من طريق ابن عباس بلفظ « لاضرر ولا ضرار » وفي سنده جابر بن يزيد الجعفي وهو رافضي مدلس،وقد ضعفه جماعة ورماه آخرون بالكذب ؛ مات عام ١٢٨ او ١٣٢ هـ وقد رواه الطبراني في معجمه الوسط من حديث جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ « لاضرر ولاضرار في الاسلام» وفي اسناده محمد بن اسحاق وهو مدلس وقد عنعن ؛ وللحديث طرق اخرى لا يخلو بعضها من مطعن،ولكن معناه صحيح يشهد له استقراء نصوص الشريعة والأصول العامة في الكتاب والسنة.

واذا كان ذلك مظنونا . فيجب العمل به ؛ لان الظن واجب الاتباع في الشرع ، ويدل على ذلك اجماع الصحابة على العمل بالظن ووجوب اتباعه في الاحكام الشرعية .

فمن ذلك ما اشتهر عنهم في زمن عمر من تقدير حد شارب الخمر بثمانين جلدة بسبب ظن وقع لهم من قول علي رضي الله عنه « أرى انه اذا شرب سكر ، واذا سكر هذى واذا هذى افترى ؛ فأرى ان يقام عليه حد المفترين (١) اقامة للشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه » .

ومن ذلك حكمهم في امامة أبي بكر بالرأي والظن ؛ وقياسهم العهد على العقد في الامامة ؛ ورجوعهم الى اجتهاد ابي بكر في قتال بني حنيفة حيث امتنعوا من اداء الزكاة ، واتفاقهم على كتبة الصحف وجمع القرآن بين الدفتين بالرأى والظن . واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجد والاخوة على وجوه مختلفة .

ومن ذلك ما اشتهر عن آحاد الصحابة من العمل بالظن والرأي من غير نكير عليه .

فمن ذلك قول ابي بكر « اقول في الكلالة برأيي » وحكمه بالرأى في التسوية في العطاء .

ومن ذلك قول عمر « اقول في الجد برأيي . واقضي فيه برأيي » وقضى فيه بآراء مختلفة .

وقوله في حديث الجنين « لولا هذا ، لقضينا فيه برأينا » .

وتشريكه في المسألة الحمارية ، لما قيل له « هب أن أبانا كان حماراً ، ألسنا من ام واحدة ؟ .

ومن ذلك ما نقل عن عثمان أنه قال لعمر في بعض الاحكام « ان اتبعت رأيك فرأيك اسد . وان تتبع من قبلك ، فنعم ذلك الرأي » . الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى ولأن عملهم بالرأي مع الاختلاف ، اما ان يكون مع وجود دليل قاطع

١ ــ روى القصة مالك في الموطأ من طريق ثور بن يزيد الديلي عن عمر ، واخرجها الحاكم في المستدرك من طريق ثور عن عكرمة عن ابن عباس ، ورواها عبد الرزاق في مصنفه من طريق عكرمة عن عمر بن الخطاب ، وقد روى مسلم القصة في صحيحه من طريق انس بن مالك ؛ وفيها ان الذي اشار على عمر هو عبد الرحمن بن عوف ؛ فيجوز ان يكون كل من علي وعبد الرحمن اشار على عمر ان يجلد الشارب ثمانين جلدة .

يما اختلفوا فيه، أو لامع وجود دليل قاطع،لاجائز انيقال بالاول وإلا كان المخالف فاسقا والموافق بالسكوت عن الانكار فاسقاً ، ويلزم من ذلك تعميم الفسق بجميع الصحابة،وهو ممتنع لماسبق من الدلالة على عصمتهم فلم يبق سوى الثاني وهو المطلوب

فان قيل : لا نسلم استلزام شرع الاحكام للحكم والمقاصد ، وذلك لان شرع الاحكام من صنع الله تعالى (١) وصنعه اما أن يستلزم الحكمة والمقصود ؛ أولا يستلزم؛ والاول ممتنع لسبعة عشر وجها .

الاول : ان القائل قائلان : قائل يقول بان افعال العبيد مخلوقة لله تعالى ، وقائل انها مخلوقة للعبيد فمن قال انها مخلوقة لله تعالى فيلزمه من ذلك ان يكون خالقاً للكفر، والمعاصي،وانواع الشرور،مع انه لا حكمة ولا مقصود في خلق هذه الاشياء ومن قال انها مخلوقة للعبيد فانما كانت مخلوقة لهم بواسطة خلق الله تعالى القدرة لهم على ذلك ، فخلقه للقدرة الموجبة لهذه الامور لا يكون ايضاً لحكمة .

الثاني : انه لو استلزم فعله للحكمة ، ما أمات الانبياء ، وأنظر ابليس ، وما اوجب تخليد اهل النار في النار ؛ لعدم الحكمة في ذلك .

الثالث : انه لو كان لحكمة ومقصود . فعند تحقق الحكمة؛ لا يخلو .

إما ان يجب الفعل ، بحيث لا يمكن عدمه ، او لا يجب : فان كان الاول ، فيلزم منه انيصير الباري تعالى مضطراً غير مختار؛ وان لم يجب الفعل فقد امكن وجوده تارة وعدمه تارة وعند ذلك اما ان يترجح احد الممكنين على الآخر لمقصود ، اولا لمقصود .

فان كان الاول : فالكلام في الاول ، وهو تسلسل ممتنع

وان كان الثاني فهو المطلوب .

الرابع : انه لو كان صنع الرب تعالى يستلزم الغرض والمقصود،فذلك المقصود اماانيكون حادثاً او قديماً فان كان قديماً،فيلزم منه قدم الصنع والمصنوع وهو محال وان كان حادثا ، فاما ان يتوقف حدوثه على مقصود آخر ، او لا يتوقف ، فالاول يلزم منه التسلسل ، والثاني هو المطلوب .

---

١ ــ تقدم ما فيه تعليقا ص٢٨٥ ج٣،وقد يقال هنا إن شرع الأحكام غير الأحكام .

الخامس: انه تعالى قد كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن، كأبي جهل وغيره. وذلك مما يستحيل معه الايمان، والا كان علمه جهلا. والتكليف بما لا يمكن وقوعه على وجه يعاقب المكلف على عدم فعله، مجرد عن الغرض والحكمة.

السادس: ان حكم الله هو كلامه وخطابه. وكلامه وخطابه قديم، والمقصود لا جائز ان يكون قديما، والا لزم منه موجود قديم غير الباري تعالى وصفاته؛ وهو محال. وان كان حادثا، فيلزم منه تعليل القديم بالحادث، وهو ممتنع.

السابع: أن خلق الباري تعالى للعالم في وقته المعلوم المحدود؛ مع جواز خلقه قبله أو بعده، وتقديره بشكله المقدر، مع جواز أن يكون أصغر أو اكبر، مما لا يوقف منه على غرض ومقصود.

الثامن: انه لو كان له في فعله غرض ومقصود، لم يخل

أما ان يكون فعله لذلك الغرض أولى من تركه، اولا يكون اولى

فان كان الاول: فيلزم منه ان يكون الرب تعالى مستكملا بذلك الصنع وناقصاً قبله، وهو محال، وان لم يكن فعله اولى من الترك، امتنع الفعل لعدم الاولوية.

التاسع: ان الحكم والمقاصد خفية، وفي ربط الأحكام الشرعية بها مايوجب الحرج في حق المكلف باطلاعه عليها بالبحث عنها، والحرج منفي بقوله تعالى «وما جعل عليكم في الدين من حرج».

العاشر: أن وجود الحكمة مما يجب تأخره عن وجود شرع الحكم؛ ومايكون متأخرا في الوجود يمتنع أن يكون علة لما هو متقدم عليه.

الحادي عشر: انه لو كان شرع الأحكام للحكم، لكانت مفيدة لها قطعاً، وذلك لأن الله تعالى قادر على تحصيل تلك الحكمة قطعاً فلو فعل مافعله قصداً لتحصيل تلك الحكمة، لكان الظاهر منه انه فعله على وجه تحصل الحكمة به قطعاً، واكثر الاحكام من الزواجر وغيرها غير مفيدة لما ظن انها حكم لها قطعاً..

الثاني عشر: انه لا يخلو اما ان يكون الرب تعالى قادرا على تحصيل تلك الحكمة الحاصلة من شرع الحكم دون شرع الحكم، أولا يكون قادرا عليه. لا جائز ان لا يكون قادرا اذهو صفة نقص، والنقص على الله محال، وان كان قادراً على ذلك، فشرع الحكم وتوسطه في البين لا يكون مفيداً. بل هو محض عناء وتعب.

الثالث عشر : ان خلق الكافر شقيا في الدنيا مخلدا في العـذاب في الاخرى ، مما لا حكمة فيه ولا مقصود .

الرابع عشر : ان الله تعالى قد أوجب على المكلف معرفته ، وذلك اما ان لا يكون على العارف به أو على غير العارف .

الاول: فيه تحصيل الحاصل، والثاني: يلزم منه المحال؛ حيث اوجب معرفته على من لا يعرفه مع توقف معرفة ايجابه على معرفة ذاته، وهو دور؛ ولا مصلحة في شيء من ذلك .

الخامس عشر : ان الله تعالى قد أقدر العباد على المعاصي وتركهم يرتكبون الفواحش ، وهو مطلع عليهم ، وقادر على منعهم من ذلك ، ولم يفعل شيئاً من ذلك ، وذلك مما لا حكمة فيه .

السادس عشر : ان الحكمة انما تطلب في حق من تميل نفسه في صنعه الى جلب نفع او دفع ضرر والرب تعالى منزه عن ذلك .

السابع عشر : ان الحكمة انما تطلب في فعل من لو خـلا فعله عن الحكمة ، لحقه الذم ، وكـان عابثاً ، والرب يتعالى عن ذلك ، لكونـه متصرفا في ملكه بحسب مايشاء ويختار من غير سؤال عما يفعل ، على ماقال تعالى « لا يسأل عمـا يفعل وهم يسألون » وان لم يكن فعله مستلزماً للحكمة فهو المطلوب .

سلمنا استلزام شرع الحكم للحكمة، ولكن لا يلزم أن يكون ماظهر من المناسب علة ، ولو كان يدل المناسب على كونه علة لكانت أجزاء العلة المناسبة عللا ، بل غايته ان تكون جزء علة. ولا يلزم من وجود جزء العلة في الفرع وجود الحكم.

سلمنا غلبة الظن بكون ماظهر من المناسب علة ؛ ولكن لا نسلم وجوب العمل بالظن مطلقا لما سنبينه في مسألة كون القيـاس حجة ، وما ذكرتموه من الدلائل فسيأتي الكلام عليها أيضا في مسألة كون القياس حجة .

والجواب عما ذكروه من المنع ماسبق تقريره(١) وعن الشبهة الأولى من ثلاثة أوجه.

الاول : أن القدرة انما تتعلق بالحدوث والوجود لاغير ، والكفر وأنواع المعاصي والشرور راجعة الى مخالفة نهي الشارع وليس ذلك من متعلق القدرة في شيء(٢).

---

١ ـ يعني دليل الاجماع وأدلة العقل والنقل التي ذكرها أول الفصل الثامن ص٢٨٥ ج ٣

٢ ـ هذا الجواب غير صحيح لوجهين الأول ان الأمور المنهى عنها من الكفر=

الثاني : وان سلمنا أن جميع ذلك مخلوق لله تعـالى ، فنحن لا ندعي ملازمة الحكمة لافعاله مطلقا، حتى يطرد ذلك في كل مخلوق، بل انما ندعي ذلك فيما يمكن مراعاة الحكمة فيه ، وذلك ممكن فيما عدا أنواع الشرور والمعاصي (١) ولاندعي ذلك قطعاً بل ظاهراً .

الثالث : وان سلمنا لزوم الحكمة لافعاله مطلقاً، ولكن لا نسلم امتناع ذلك فيما ذكروه من الصور قطعاً؛ لجواز أن يكون لازمها حكم لايعلمها سوى الرب تعالى.

وبهذين الجوابين الاخيرين يكون جواب الشبهة الثانية .

وعن الثالثة أن وجود الفعل وان قدر تحقق الحكمة ؛ غير واجب ، بل هـو تبع لتعلق القدرة . والارادة به ومع ذلك فالبارى لا يكون مضطراً بل مختاراً .

وعن الرابعة أن المقصود حادث، ولكن لايفتقر الى مقصود آخر ؛ فانا إنما ندعي ذلك فيما هو ممكن ، وافتقار المقصود الى مقصود آخر غير ممكن لافضائه الى التسلسل الممتنع ، وان كان مفتقرا الى مقصود ؛ فذلك المقصود هو نفسه لا غيره ، فلا تسلسل .

=والربا والزنا ونحوها من المعاصي، والشرور، افعال تتعلق بها القدرة فخالف الأمور المنهي عنها تتعلق قدرته باحداثها وايجادها واما موافقة النهى بترك المنهي عنه فمن باب التروك، والتروك قد يدعى فيها انها ليست بافعال، فلا تتعلق بها قدرة ولا يكون فيها تكليف. وقد يفسر ترك المنهى بالكف عنه والكف فعل تتعلق به القدرة والتكليف

والثاني ان مخالفة نهي الشارع بالكفر ونحوه لولم تتعلق به القدرة لم يكن العبد مكلفاً به ولم يكن من كسبه فلا يعاقب عليه ، وذلك باطل .

١ ــ الجواب الثاني : أيضاً غير صحيح . فان ماذكر من الاجمـاع وادلة العقل والنقل اول الفصل الثامن دل على ان جميع افعال الله وأحكام شرعه مبنية على الحكمة دون فرق بين انواعها من خير وشر وأمر ونهي ، فالجواب الصحيح أن الأفعال مخلوقة، لله وهي باعتبار صدورها عنه مقتضى الحكمة وموجب العدالة . وان تألم منها العباد وكانت في ظاهرها شرا فقد تكون ابتلاء وامتحانا لرفع الدرجات =

وعن الخامسة أنا لا ندعي لزوم المقصود في كل فعل ليلزمنا ماقيل، وان كان ذلك لازما؛ فلا يمتنع أن يكون ذلك لحكمة استأثر الرب تعالى بالعلم بها، كما بيناه في التكليف بما لا يطاق.

وعن السادسة أن الحكم ليس هو نفس الكلام القديم كما سبق تقريره، بل الكلام بصفة التعلق، فكان حادثاً(١) وان كان الحكم قديماً: والمقصود حادثاً فانما يمتنع تعليله به أن لو كان موجباً للحكم، وليس كذلك، (٢)بل إما بمعنى الامارة والعلامة عند من يقول بذلك، والحادث لا يمتنع أن يكون أمارة على القديم وأما بمعنى الباعث فلا يمتنع ايضا ان يكون متاخرا ويكون حكم الله القديم بما حكم به لاجل ما سيوجد من المقصود الحادث.

وعن السابعة بمنع انتفاء الحكمة فيما قيل، وان لم تكن معلومة لنا.

وعن الثامنة: أن فعله لذلك الغرض أولى من تركه، لكن بالنظر الى المخلوق دون الخالق.

وعن التاسعة أنه لا حرج في ربط الاحكام بالحكم، اذا كانت منضبطة بأنفسها أو بأوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العسر في معرفتها، وان كان في ذلك نوع عسر وحرج يكد العقل في الاجتهاد فيها، فلا نسلم خلو ذلك عن المقصود. وهو زيادة الثواب على ما قال عليه السلام «ثوابك على قدر نصبك» (٣)

=وتمييز الطيب من الخبيث، وقد تكون تمحيصا للذنوب وتكفيرا للسيئات، وقد تكون عقوبة وجزاءا عادلا على ذنب سابق، وقد تكون لغير ذلك مما لا يعلمه الا الله وقريب من ذلك ما ذكره الآمدي في الوجه الثالث من الجواب.

١ ـ تقدم ما فيه تعليقا ص ٢٤٩ ج ٣ والتعلق أمر اعتباري لا ينفعه التعلل به

٢ ـ بل الحكم مقتضية للاحكام موجبة لها لكن لا بنفسها بل باعتبار الشرع لها فلا يتخلف عنها حكمها الا لمعارض معتبر شرعا من فقد شرط او وجود مانع؛ والجواب الصحيح عن الشبهة السادسة ان آحاد كلام الله وخطابه وآحاد احكام شريعته حادثة وقت نزول الوحي بشرعها؛ وانها لحكم ومقاصد اقتضت شرعها وخطاب المكلفين بها في ذلك الوقت دون ما قبله ولم يكن اشي من ذلك وجود في نفسه قبل زمنه الذي علم الله وجوده فيه، وعلى ذلك فلا مانع من تعليل الاحكام بالحكم والمقاصد.

٣ ـ تقدم الكلام على الحديث تعليقا ص ١٤٠ ج ٣.

وعن العاشرة ان الحكمة ، وان كانت متاخرة في الوجود عن شرع الحكم فانما يمتنع أن تكون علة بمعنى المؤثر ، لا بمعنى الباعث . (١)

وعن الحادية عشرة أنه لا يمتنع أن تكون الحكمة المقصودة من شرع الحكم انما هو حصول الحكمة ظاهرا لا قطعاً .

وعن الثانية عشرة أنه لا يمتنع على بعض آراء المعتزلة أن يقال بأن الرب تعالى غير قادر على تحصيل ذلك الغرض الخاص من شرع ذلك الحكم دون شرعه ؛ ولا يلزم منه العجز ، ضرورة كونه غير ممكن وان قدر انه قادر على ذلك وهو الحق ، فلا يلزم أن يكون شرع الحكم غير مفيد مع حصول الفائدة به ، وان قدر امكان حصول الفائدة بطريق آخر .

وعن الثالثة عشرة ان الحكمة فيما ذكروه ؛ اما أن تكون ممتنعة أو جائزة .

فان كان الأول ، فلا يلزم امتناعها فيما هي ممكنة فيه .

وان كان الثاني : فلا مانع من وجودها ؛ وان لم نطلع نحن عليها .

وهو الجواب عن الرابعة عشرة .

كيف وانه انما يلزم الدور الممتنع ، أن لو قيل بتوقف الوجوب على معرفة المكلف للوجوب . وليس كذلك على ما سبق تقريره في شكر المنعم .

وعن الخامسة عشرة ما هو جواب الشبهتين قبلها .

وعن السادسة عشرة بمنع ما ذكروه في رعاية الحكمة؛ بل الحكمة انما تطلب في فعل من لو وجدت الحكمة في فعله لما كان ممتنعا ، بل واقعاً في الغالب .

وعن السابعة عشرة أن ماذكروه انما يلزم في حق من تجب مراعاة الحكمة في فعله ، والباري تعالى ليس كذلك (٢) على ما حققناه في كتبنا الكلامية .

---

١ ـ لحكمة الحكم جهتان، الأولى رعايتها والقصد الى تحصيلها فشرع الحكم لأجلها، والثانية تحققها في الخارج ثمرة لتنفيذ الحكم وتطبيقه ، وهي باعتبار الجهة الأولى علمية متقدمة على الحكم علما وقصدا وباعتبار الجهة الثانية متحققة في الخارج متأخرة عن الحكم وعن تطبيقه؛ وقد تكون مقارنة لتطبيقه ،

وقديما قيل : اول الفكرة آخر العمل .

٢ ـ الحق ان من كمال الله وجوب مراعاته الحكمة في فعله وشرعه فذلك مقتضى=

قولهم : لا يلزم أن يكون ماظهر من المناسب علة .

قلنا لا يلزم أن يكون علة قطعاً ، وإنما يلزم أن يكون علة ظاهراً ، ضرورةانه لا بد للحكم من علة ظاهرة ، على ما سبق تقريره ، ولا ظاهر سواه .

وأما أجزاء العلة ، وان كانت مناسبة ؛ فانما يمتنع التعليل بكل واحد منها ، لما سبق من امتناع تعليل الحكم الواحد في محل واحد بعلل ، بخلاف ما اذا اتحد الوصف ، أو تعدد ، وكانت العلة مجموع الأوصاف .

قولهم : لانسلم وجوب العمل بذلك، وان كان مظنوناً .

قلنا دليله ماذكرناه وما سيأتي في مسألةاثبات القياس على منكريه .

وما يذكرونه على ذلك فسيأتي جوابه ثم أيضا .

المسلك السادس - اثبات العلة بالشبه ويشتمل على ثلاثة فصول

الفصل الأول

في حقيقة الشبه ، واختلاف الناس فيه ، وما هو المختار فيه

نقول ، اعلم أن اسم الشبه، وان أطلق على كل قياس ألحق الفرع فيه بالأصل الجامع يشبهه فيه ، غير أن آراء الأصوليين مختلفة فيه (١) .

فنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصلين ، ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الأصلين ؛ إلا أنه يشبه احدهما في اوصاف هي اكثر من الاوصاف التي بها مشابهته للاصل الآخر ؛ فالحاقه بما هو اكثر مشابهة هو الشبهة . وذلك كالعبد المقتول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر، فانه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان .

= كما له وموجب عدله واحسانه . وان قيل ذلك واجب عليه فهو سبحانه الذي اوجبه على نفسه رحمة منه بعباده (كتب ربكم على نفسه الرحمة) .

١ ــ لو قال غير انه اطلق في الاصطلاح على نوع من الأقيسة معين ؛ وقد اختلفت آراء الاصوليين في تعريفه لكان انسب ، فانه لا يريد في هذا الفصل تعريف كل قياس ولا تعريف القياس من حيث هو و إنما يريد نوعا معينا يسمى بهذا الأسم =

احدهما النفسية ، وهو مشابه للحر فيها . ومقتضى ذلك ان لا يزاد فيه على الدية .

والثاني : المالية وهو مشابه للفرس فيها ؛ ومقتضى ذلك الزيادة .

الا ان مشابهته للحر في كونه آدمياً مثابا معاقبا ،ومشابهته للفرس في كونه مملوكاً مقوماً في الاسواق ، فكان الحاقه بالحر اولى لكثرة مشابهته له ، وليس هذا من الشبه في شيء . فان كل واحد من المناطين مناسب، وماذكر من كثرة المشابهة ن كانت مؤثرة ، فليست الا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر ، وذلك لا يخرجه عن المناسب ، وان كان يفتقر الى نوع ترجيح .

ومنهم من فسره بما عرف المناط فيه قطعاً ، غير انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه .

وذلك كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد ان عرف ان المثل واجب بقوله تعالى : « فجزاء مثل ماقتل من النعم» وليس هذا ايضا من الشبه ، اذ الكلام انما هو مفروض في العلة الشبهية ، والنظر ههنا انما هو في تحقيق الحكم الواجب ، وهو الأشبه، لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة النص .

ودليل ان الواجب هو الأشبه ، انه اوجب المثل ، ونعلم ان الصيد لا يماثله شيء من النعم ، فكان ذلك محمولا على الاشبه ، كيف وهو مجزوم مقطوع به ، والشبه مختلف فيه ، وكيف يكون المتفق عليه هو نفس المختلف فيه .

ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان، لا على سبيل الكمال ، الا ان احدهما أغلب من الآخر ، فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه ؛ وذلك كاللعان ،فانه قد وجد فيه لفظ الشهادة واليمين، وليسا بمتمحضين؛لان الملاعن مدع ، والمدعى لا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه ؛ وهذا وان كان اقرب من المذاهب المتقدمة الا انه مهما غلبت احدى الشائبتين ، فقد ظهرت المصلحة الملازمة لها في نظرنا ،فيجب الحكم بها ولكنه غير خارج عن التعليل بالمناسب .

وقد ذهب القاضي أبو بكر الى تفسيره بقياس الدلالة ، وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم؛ ولكن يستلزم ما يناسب الحكم،وسيأتي تحقيقه في موضعه بعد.

= بدليل بنائه على جامع معين * واختياره آخر المسألة تعريفا له لا يشاركه فيه غيره من الاقيسة وجعله اثناء المسألة قسيما للقياس المناسب والقياس الطردي .

ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها ، وذلك ان الوصف المعلل به لا يخلو؛ إما ان تظهر فيه المناسبة ، او لا تظهر فيهالمناسبة (١) بوقوف من هو أهل معرفة المناسبة عليها . وذلك بان يكون ترتيب الحكم على وفقه، مما يفضي الى تحصيل مقصود من المقاصدالمبينة من قبل ، فهو المناسب .

وان لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو اهله،فاما ان يكون معذلك مما لم يؤلف من الشارع الا لتفات اليه في شيء من الاحكام ؛ او هو مما ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام .

فان كان من الاول : فهو الطردى الذي لاالتفات اليه ومثاله مالو قال الشافعي مثلافي ازالة النجاسة بمائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلاتجوز ازالةالنجاسة به كالدهن.

وكما لو علل في مسألة من المسائل بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوهما

وان كان الثاني : فهو الشبهي وذلك لأنه بالنظر الىعدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث،يجزم المجتهد بانتفاءمناسبته،وبالنظر الى اعتباره في بعض الاحكام يوجب ايقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء المناسبة فيه، فهو مشابه للمناسب في انه غير مجزوم بنفي المناسبة عنه، ومشابه للطردي في انه غير مجزوم بظهورالمناسبة فيه . فهو دون المناسب وفوق الطردي،ولعل المستند في تسميتهشبهيا انما هو هذا المعنى

ومثاله قول الشافعي في مسألة ازالة النجاسة ؛ طهارة تراد لاجل الصلاة ،فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث ، فان الجامع هو الطهارة؛ ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التامغيرظاهرة .وبالنظر الى كونالشارعاعتبرها في بعضالاحكام كمس المصحف والصلاة والطواف ؛ يوهم اشتمالها على المناسبة كما تقرر .

واعلم أن اطلاق اسم الشبه ، وان كان حاصله في هــذه الصورة راجعاً الى الاصطلاحات اللفظية، غير ان أقربها الى قواعـدالاصول ، الاصطلاح الأخير ، وهو الذي ذهب اليه أكثر المحققين، ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر.

---

١ ــ فيه سقط حرف الشرط وفعله ، والتقدير فان ظهرت فيه المناسبة بوقوف الخ وجواب الشرط قوله بعد فهو المناسب

الفصل الثاني

في أنّ الشبه مع قران الحكم به دليل على كون الوصف علّة

وبيانه : أنا اذا رأينا حكماً ثابتاً عقيب وصفين، وأحد الوصفين شبهي بالتفسير الاخير ، والآخر طردى ، فلا يخلو .

إما أن يكون الحكم ثابتاً لمصلحة ، أو لا لمصلحة .

لا جائز أن يقال بالثاني اذ الحكم الشرعي لا يخلو عن مصلحة ؛ وإن لم يكن ذلك بطريق الوجوب كما تقرر قبل (١) فلم يبق غير الاول ، وهو انه ثابت لمصلحة ؛ وتلك المصلحة لاتخلو .

اما ان تكون في ضمن الوصف الشبهي ، أو الطردي ، لعدم ماسواهما .

ولا يخفى ان اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة ؛ أغلب على الظن من اشتمال الطردي، عليها ، لان الطردي مجزوم بنفي مناسبته ؛ والشبهي متردد فيه على ماتقرر.

واذا كان ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به في الشرعيات على ماتقدم تقريره.

الفصل الثالث

زعم بعض اصحابنا أن الشبهي اذا اعتبر جنسه في جنس الحكم دون اعتبار عينه في عينه ، لا يكون حجة بخلاف الوصف المناسب ، مصيرا منه الى ان الشبهي إذا ظهر تأثير عينه في عين الحكم ، فالظن المستفاد منه في ادنى درجات الظن ، فاذا انحط عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس ، فقد اضمحل الظن بالكلية ، لانه ليس تحت ادنى درجات الظن درجة سوى ماليس بظن ؛ وماليس بظنون ، لا يكون حجة ، وهذا بخلاف المناسب، فان الظن المستفاد منه باعتبار العين في العين قوي جدا ، فنزوله عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس وان فات معه ذلك الظن الغالب ؛ فقد بقي له أصل الظن ، فكان حجة .

---

١ ـ تقدم ما فيه تعليقا غير مرة .

وأيضاً فان الوصف الشبهي إنما صار شبهياً باعتبار الشارع له في جنس الحكم المعلل ، وذلك في افادة الظن دون المناسب المرسل. والمناسب المرسل ليس بحجة لما سيأتي تقريره (١) فما هو دونه أولى ان لا يكون حجة، وهذا بخلاف المناسب المتأيد بشهادة الجنس في الجنس ، فانه فوق المناسب المرسل فلا يلزم من كون المرسل ليس بحجة ، ان يكون ذلك ليس بحجة .

ولقائل أن يقول : أما الأول فهو مبني على ان الشبهي المتأيد بشهادة العين في العين ، في أدنى درجات الظنون ، وهو غير مسلم ؛ بل للخصم ان يقول : ما هو في ادنى درجات الظنون انما هو الشبهي المتأيد بشهادة الجنس في الجنس ، والنزول عن تلك الدرجة الى مادونها (٢) لا يوجب انمحاق الظن بالكلية كما قيل .

وأما الثاني فهو وان سلم أن الشبهى انما صار شبهياً بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام ، وأنه أدنى من المناسب المرسل من حيث ان مناسبة المرسل ظاهـرة ، ومناسبة الشبهى غير ظاهرة ، بل موهمة متردد فيها . غير ان الشبهى بعد أن ثبت كونه شبهيا بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام، اذا رأينا الشارع قد اعتبر جنسه في جنس الحكم المعلل ، فقد صار معتبرا ، ولا كذلك المرسل فانه غير معتبر ، ولا يلزم من عدم الاحتجاج بما ليس معتبرا عدم الاحتجاج بالمعتبر .

---

١ ـ سيأتي ذلك في النوع الرابع من انواع الأدلة المختلف في حجيتها تحت عنوان « المصلحة المرسلة »

٢ ـ يعني والنزول عن رتبة تأثير العين في العين الى رتبة تأثير الجنس في الجنس لا يوجب ... الخ .

وقد اختلف فيه: فذهب جماعة من الأصوليين الى انه يدل على كون الوصف علة.
لكن اختلف هؤلاء: فنهم من قال انه يدل على العلية قطعا ، كبعض المعتزلة .
ومنهم من قال يدل عليها ظنا ، كالقاضي أبي بكر وبعض الاصوليين ، وهو مذهب اكثر ابناء زماننا .

والذي عليه المحققون من أصحابنا رغيرهم انه لا يفيد العلية لا قطعا ولا ظناً، وهو المختار.

وصورته ما اذا قيل في مسألة النبيذ مثلا (مسكر) فكان حراما كالخمر ، واثبت كون المسكر علة للتحريم ؛ بدورانه مع التحريم وجوداً وعدما في الخمر ؛ فانه اذا صار مسكراً حرم ، وان زال الاسكار عنه بان صار خلافانه لايحرم .

وقد احتج القائلون انه ليس بحجة بأمرين .

الاول: ماذكره الغزالي وهو أن قال حاصل الاطراد يرجع الى سلامة العلة عن النقض ، وسلامة العلة عن مفسد واحد لا يوجب سلامتها عن كل مفسد ؛ وعلى تقدير السلامة عن كل مفسد ، فصحة الشيء لاتكون بسلامته عن المفسدات ، بل لوجود المصحح ، والعكس ليس شرطا في العلل، فلا يؤثر؛ وهذه الحجة ضعيفة فانه وان سلم أن كل واحد من الامرين على انفراده لادلالة له على العلية؛ فلا يلزم منه عدم التأثير بتقدير الاجتماع ؛ ودليله أجزاء العلة فان كل واحد منها لايستقل باثبات الحكم ، ولم يلزم من ذلك عدم استقلال المجموع .

الحجة الثانية لبعض اصحابنا: قال ان الصور التي دار الحكم فيها مع الوصف وجوداً وعدما لا ابد أن تكون متمايزة بصفات خاصة بها؛ والا كانت متحدة لا متعددة.

وعند ذلك ، فللخصم أن يأخذ الوصف الخاص بكل صورة من صور الطرد والعكس في العلة في تلك الصورة ؛ ويجعل العلة في كل صورة مجموع الوصفين وهما الوصف المشترك والوصف الخاص بها وهي من النمط الاول ، اذ لقائل أن يقول : الترجيح للتعليل بالوصف المشترك لكونه مطرداً في جميع مجاري الحكم ، فيكون أغلب على الظن ، بخلاف التعليل بالمركب من الوصف الخاص والمشترك .

فان قيل : بل التعليل بالمركب أولى لما فيه من تعدد مدارك الحكم، فانه أولى من اتحاده لكونه أقرب الى تحصيل مقصود الشارع من الحكم، فهو مقابل بان التعليل بالوصف المشترك يكون منعكساً بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين في كل صورة .

ولا يخفى أن التعليل بالمطرد المنعكس، أولى من التعليل بالمطرد الذي لا ينعكس للاتفاق عليه ، ولان التعليل بالوصف المشترك يكون متعـدياً بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين في كل صورة ، فانه يكون قاصراً ، والتعليل بالمتعدية أولى للاتفاق عليها ، والاختلاف في القاصرة .

والحق في ذلك أن يقال : مجرد الدوران لا يدل على التعليل بالوصف لوجهين :

الاول : انه يجوز ان يكون الوصف وصفاً ملازما للعلة ؛ وليس هو العلة، وذلك كالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة، ولا سبيل الى دفع ذلك الا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بدلالة البحث والسبر أو بأن الأصل عدمه . ويلزم من ذلك الأنتقال من طريقة الدوران الى طريقة السبر والتقسيم، وهو كاف في الاستدلال على العلية .

الثاني : ان الدوران قد وجد فيما لا دلالة له على العلية، كدوران احد المتلازمين المتعاكسين ؛ كالمتضايفين ، وليس احدهما علة للآخر . وكذلك فان الدوران كما وجد في جانب الحكم مع الوصف . فقد وجد في جانب الوصف مع الحكم ، وليس الحكم علة للوصف .

فان قيل : نحن لا ندعي ان مطلق الدوران دليل على علية الوصف ليلزم ماقيل بل بقيود ثلاثة، وهي ان يكون حدوث ذلك الأثر مرتباً على وجود ذلك الوصف ترتباً عقلياً . بحيث يصدق قول القائل : وجد هـذا الشيء فحدث ذلك الأثر . وان لا يقطع بخروج هذا الوصف عن ان يكون علة وموجباً لحدوث ذلك الأثر وان لا يقطع بوجود علة اخرى لهذا الحكم سوى هذا الوصف . ومهما وجد الدوران على هذه القيود كان دليلا على العلية . وذلك كما اذا دعي الانسان باسم فغضب منه ، واذا لم يدع به لم يغضب ، ورأينا ذلك منه مراراً . مرة بعد مرة ؛ وجوداً وعدماً ؛ فانه يغلب على الظن ان ذلك الاسم هو سبب الغضب ، حتى ان الصبيان يعلمون ذلك منـه ، ويتبعونه في الدروب ، داعين له بذلك الاسم المغضب له .

والدوران بهذه القيود متحقق في السكر مع التحريم ؛ فكان دليلا على كونه علة وخرج عليه ما ذكر من الرئحة الفائحة . حيث قطعنا انها ليست علة ، وكذلك الحكم في كل واحد من المتضايفين بالنسبة الى الآخر ؛ ولانه يمتنـــع ترتيب كل واحد على الآخر في الوجود بالتفسير المذكور ، وكذلك الكلام في نسبة الحكم الى الوصف . وخرج عليه ايضاً ما إذا ظهر ثم علة مغايرة للمدار .

قلنا : إذا كان من جملة قيود صحة دلالة الدوران أن يكون حدوث ذلك الأمر مرتباً على وجود ذلك الوصف بالتفسير المذكور ، فاما أن يراد به أن وجود الحكم يتعقب وجود الوصف أو أنه امارة عليه أو باعث عليه ، أو معنى آخر , الاول ممتنع , اذ الكلام انما هو في شرعية الحكم ولا يخفى ان شرعيته تكون سابقة في الوجود على وجود سببها , والثاني أيضا ممتنع اذ الكلام انما هو في العلة المستنبطة من حكم الأصل وهي فلا تكون الا بمعنى الباعث على ما سبق تقريره ، وعند ذلك ؛ فاما ان يظهر فيه معنى يقتضي كونه باعثا على الحكم من مناسبة او شبه أو لا يظهر ذلك ، فان كان الاول فلا يكون باعثا ؛ وان كان الثاني فالمناسبة مع قرآن الحكم بها كاف في التعليل ولا حاجة الى الدوران ، وان كان بمعنى آخر فلابد من تصويره والدلالة عليه ؛ وقد ترد عليه أسئلة

قلنا : ماذكروه من دوان غضب الانسان مع دعائه ببعض الاسماء بالقيود المذكورة لانسلم غلبة الظن بكون ذلك الاسم علة ، بل به أو بملازمه ، وانما يظهر كونه علة مع ظهور انتفاء الملازم والطريق في ذلك انما هو التمسك بالعدم الاصلي او بعدم الاطلاع عليه بعد البحث والسبر والتقسيم . ويلزم منه الانتقال من طريقـــة الدوران الى طريقة السبر والتقسيم . وهي كافية في التعليل .

وقد ترد عليه أسئلة أخرى مشهورة الجواب . آثرنا الاعراض عن ذكرها اكتفاء في ابطال الدوران بما ذكرناه ، فانه في غاية القوة والدقة .

واذا عرف ان الطرد والعكس لا يصلح دليلا على العلية . فالاطراد بانفراده اولى ان لا يكون دليلا . نظراً الى ان الاطراد عبارة عن السلامة عن النقض المفسد والسلامة عن مفسد واحد غير موجبة للتصحيح .

 خاتمة 

في انواع النظر والاجتهاد في مناط الحكم ، وهو العلة (١) .

ولما كانت العلة متعلق الحكم ومناطه ، فالنظر والاجتهاد فيـــه إما في تحقيق المناط أو تنقيحه أو تخريجه .

أما تحقيق المناط فهو النظر في معرفةوجودالعلة في آحاد الصور ، بعد معرفتها في نفسها (٢) وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط .

أما إذا كانت معروفة بالنص، فكما في جهة القبلة فانهامناطوجوب استقبالها وهي معروفةبايماءالنص،وهوقولهتعالى(وحيثما كنتم فولواوجوهكم شطره)وكون هذهالجهة هي جهة القبلة فيحالة الاشتباه ، فمظنون بالاجتهاد والنظرفي الامارات .

وأما اذا كانت معلومة بالاجماع فكالعدالة؛ فانها مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالاجماع .

وأما كون هذا الشخص عدلا فمظنون بالاجتهاد .

وأما إذا كانت مظنونةبالاستنباط،فكالشدةالمطربة فانها مناط تحريمالشرب في الخمر (٣) فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط ، ولا نعرف خلافا في صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا كانت العلة فيه معلومة بنص أو اجماع (٤) وانما الخلاف فيه فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط .

---

١ ـ مناط الحكم ومتعلقه كما يكون علة منصوصة أو مستنبطة يكون قاعـــدة كلية منصوصة، أو مجمعاً عليها، فتفسيرالمناط بالعلة تفسير له ببعض انواعه .

٢ـ تحقيق المناطقديكون بتطبيق القاعدة الكلية المنصوصة أوالمجمع عليها فيآحاد الصور، وقد يكون بالنظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور فتعريف الآمدي له بما ذكر تعريف بالأخص .

٣ ـ مناط تحريم الخمر منصوص لامستنبطلقولهتعالى(يا ايهاالذينآمنو انماالخمر والميسر) الى قوله (فهل انتممنتهون) وقوله ﷺ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه الجماعة الاالبخاري،وفي رواية لمسلم«كل مسكر خمر وكل خمرحرام»

٤ ـ وكذا لا خلاف في تحقيق القاعدة الكلية الثابته بنص او اجماع .

واما لتنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف مالا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف، كل واحد بطريقة (١) كما علم فيما تقدم ، ممـــا ذكرناه من التعليل بالوقاع في قصة الأعرابي ؛ فانه وان كان مومى اليه بالنص، غيرأنه يفتقرفي معرفته عيناً الى حذف كل ما اقترن به من الأوصاف عن درجة الاعتبار بالرأي والاجتهاد ، وذلك بأن يبين أن كونه أعرابياً، وكونه شخصاً معيناً ، وأن كون ذلك الزمان وذلك الشهر بخصوصه ، وذلك اليوم بعينه ، وكون الموطوءة زوجة وامرأة معينة. لا مدخل له في التأثير ، بما يساعد من الأدلة في ذلك حتى يتعدى الى كل من وطىء في نهار رمضان عامداً ، وهو مكلف صائم . وهـــذا النوع ، وإن أقر به أكثر منكري القياس ، فهو دون الأول . وأما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون علته .

وذلك كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر .

وكون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص في المحدد (٢) .

وكون الطعم علة ربا الفضل في البر ونحوه ، حتى يقاس عليه كل ما سواه في علته ، وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين ، ولذلك أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين .

تم الجزء الثالث ـ ويليه الجزء الرابع ـ وأوله .

الباب الثالث في اقسام القياس ـ وانواعـــه .

اعان الله على اتمامـه بمنه وكرمـــه .

---

١ ـ بطريقة ـ الصواب بطريقه بالهاء ، فانه ليس بلازم ان يكون الغـاء كل وصف بطريقة خاصة،بل قد تجتمع اوصاف في الحذف بطريق واحد من الطرق التي سبق ذكرها في السبر والتقسيم .

٢ ـ تحريم الخمر منصوص العلة كما تقدم وكذا وجوب القصاص لقوله تعالى « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا » وللأحاديث الكثيرة في ذلك ولكن بطريق الايماء.

فهرس الجزء الثالث